



ملفوظات

سیدنا شیخ الاسلام

حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب دارالامت کاظم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق

مولانا رشید اشرف سیفی

مکتبہ دارالعلوم کراچی

درکِ ترمذی

شیخ الاسلام
حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب امتیاز کاظم
شیخ الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی
کی تقریر "جامع ترمذی"



ترتیب و تحقیق
مولانا رشید اشرف سیفی
استاد الحدیث جامعہ دارالعلوم کراچی

مکتبہ ترمذی دارالعلوم کراچی

جملہ حقوق ملکیت بحق مکتبہ دارالعلوم کراچی (وقف) محفوظ ہیں

باہتمام : محمد قاسم گلگتی
طبع جدید : شوال ۱۴۳۱ھ ستمبر ۲۰۱۰ء
فون : 5042280 - 5049455
ای میل : mdukhi@gmail.com

ملنے کے پتے

مکتبہ دارالعلوم احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی ﴿ناشر﴾

• ادارۃ المعارف احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی

• مکتبہ معارف القرآن احاطہ جامعہ دارالعلوم کراچی

• ادارہ اسلامیات ۱۹۰ انارکلی لاہور

• دارالاشاعت اردو بازار کراچی

• بیت الکتب گلش اقبال نزد اشرف المدارس کراچی

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

عرض مرتب

الْحَمْدُ لِلّٰهِ وَحْدَهُ وَالصَّلٰوةُ وَالسَّلَامُ عَلٰی مَنْ لَا نَبِيَّ بَعْدَهُ !

صد شکر کہ درسِ ترمذی جلد ثالث تکمیل کے بعد آپ کے سامنے ہے، عزیز طلبہ اور مشتاقانِ علوم حدیث نے اس کے انتظار میں ایک عرصہ تک جو زحمت اٹھائی وہ مخفی نہیں، احقر کو بھی اس کا بخوبی اندازہ ہے، اسبابِ تاخیر اور اعذار کی تفصیل میں جائے بغیر اتنا عرض ہے کہ دارالعلوم میں اپنے تعلیمی فرائض کی انجام دہی کے بعد اس ناکارہ کے بیشتر اوقات بالخصوص چھٹی کے ایام ”درسِ ترمذی“ ہی کے لئے وقف رہے، بلاشبہ یہی بندہ کی زندگی کے بہترین لمحات تھے، اس علمی و تحقیقی کام کی مشکلات کم نہ تھیں اپنی بے مائیگی اور کم علمی کی بنا پر اس میں کہیں زیادہ اضافہ ہوا، اور اس کے لئے جس قدر دماغ سوزی اور عرق ریزی ہوئی اور جو محنت و کاوش کرنا پڑی اس کا تصور بھی مشکل ہے،

جلد ثالث میں بھی تحقیقی حواشی کے علاوہ بہت سے ایسے ابواب جن پر حضرت استاذ محترم ادام اللہ بقارہ نے کوئی کلام نہ فرمایا تھا ضرورت محسوس ہونے پر ان میں سے متعدد ابواب کی مختصر شرح احقر نے کتب و شروح حدیث کی طرف مراجعت کر کے لکھ دی ہے، اس جلد میں ایسے ابواب کی مجموعی تعداد تیس ہے، متعدد ابواب میں معتد بہ اضافے اس کے علاوہ ہیں، دونوں طرح کے ابواب کی اپنے اپنے مقام پر نشاندہی بھی کر دی گئی ہے،

الحمد للہ حاشیہ میں بھی بہت سی کارآمد و مفید باتیں اور اہم مباحث آگئی ہیں، اس جلد میں سہولت کے لئے حاشیہ کے بھی اہم فوائد و مباحث کی فہرست بنا دی ہے۔

راقم الحروف کی تمام ترکوشش و کاوش کے باوجود عین ممکن ہے کہ ضبط و ترتیب یا تحقیق و تعلیق میں غلطیاں رہ گئی ہوں اس لئے اہل علم حضرات سے درخواست ہے کہ ایسی کسی بھی غلطی کا علم ہونے پر حوالہ کے ساتھ مطلع فرما کر احسان فرمائیں۔

آخر میں ان سب حضرات کا ممنون ہوں جنہوں نے اس کام میں کسی بھی درجہ میں مدد کرائی یا مفید مشوروں سے نوازا بالخصوص عزیزم مولانا نور البشر صاحب حفظہ اللہ جو اس کے ایک بڑے حصہ میں معین رہے اور عزیزان مولوی عبدالقادر، مولوی عصمت اللہ اور مولوی حفیظ اللہ سلمہم جو ترتیب یا تصحیح کے مختلف مراحل میں مددگار رہے، اللہ تعالیٰ ان سب کو دنیا و آخرت میں اس کا بہتر سے بہتر اجر عطا فرمائے، آمین

جہاں تک صاحب امالی استاذ محترم حضرت مولانا محمد تقی عثمانی صاحب زید مجدہم کی شفقتوں اور علمی و فکری رہنمائی کا تعلق ہے سو احقر تشکر کے رسمی الفاظ سے احسان مندی کے ان جذبات کی توہین کرنا پسند نہیں کرتا جو بندہ کے دل میں ہیں :

توقع سے تیرے لطف و کرم کو بیشتر پایا
میں خود شرمایا گیا جب اپنا دامن مختصر پایا

دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس کاوش کو زیادہ سے زیادہ نافع بنا کر شرف قبول فرمائے، اور ”حضرت استاذ محترم دام اقبالہم“ اور اس ”ناکارہ مرتب“ کے لئے ذخیرہ آخرت بنائے

وَمَا ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ بِعَزِيزٍ

بندہ

رشید اشرف سیفی

عفا اللہ عنہ

دارالعلوم کراچی پاکستان

۲۸ محرم الحرام ۱۴۱۲ھ

انتساب

والدِ بزرگوار پیکرِ محبت و شفقت
مجاہدِ ملت حضرت مولانا نور احمد صاحبِ قدس سترہ
کے نام

جنہوں نے مادہ پرستی اور رنگ و بو کے اس دنیاویہ
راقم الحروف سمیت اپنے تمام اولاد کو عصرِ حاضر کے رسمی
تعلیم گاہوں کے مقابلہ میں علومِ نبوت کے درس گاہوں سے
وابستہ کیا، عروفت و نقوش کے خوشہ چینی کے یہ سعادۃ
انہی کے طفیل حاصل ہوئے

وہ اسلام کے اُن خاموش رضا کاروں میں سے تھے جن کے
پوری زندگی نام و نمود اور شہرت کے معروف ذرائع سے دور رہ کر تعلیمی
تبلیغی اور سیاسی میدانوں میں کسی نہ کسی جہت سے
خدمتِ دین میں مصروف ہوئے۔ تحریکِ پاکستان سے
لیکر روزِ وفات تک ملک و ملت کے نہ جانے کتنے ہی اہم کاموں
میں انھوں نے بھرپور اور موثر حصہ لیا، لیکن اس طرح کہ جب ان
کاموں کے تاریخ مرتبہ کے جائے توثیق یا یاد ان کا نام نہ آئے یا
آئے مگر مختصر اور سرسری انداز میں۔

رحمۃ اللہ تعالیٰ رحمۃً واسعۃً

مثل ایوانِ سحر مرقدِ فروزاں ہوتا

نور سے مہموریہ خاکی شبستاں ہوتا

رَشید اَشرف سیفی

خلاصة الفهارس

ابواب الحجّ

٢٥٣ تا ٢٣

ابواب الجنائز

٣٢٢ تا ٢٥٥

ابواب النكاح

٢٣٥ تا ٣٢٣

ابواب الرّضاع

٢٥٨ تا ٢٣٦

ابواب الطلاق واللّعان

٥٢٥ تا ٢٥٩

فهرست حاشیه

٢٢ تا ٣٠

فہرست ابواب ومضامین درس ترمذی جلد ثالث

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۴۳	حج کے لغوی واصطلاحی معنی۔
۴۴	حج کس سن میں فرض ہوا؟
۴۴	فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کے مؤخر کرنے کی وجہ
۴۵	حج کی شرائط
۴۵	باب مَا جَاءَ فِي حُرْمَةِ مَكَّةَ
۴۶	حرم مکہ کی نباتات کی اقسام اور ان کے احکام
۴۶	فتح مکہ کے موقع پر حدود حرم میں قتال کی اجازت عارضی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت تھی
۴۷	حکم الجانی العائذ بالحرم واختلاف الفقهاء فيه۔
۴۸	باب مَا جَاءَ فِي ثَوَابِ الْحَجِّ وَالْعُمْرَةِ
۴۹	حج سے صف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کب ر بھی؟
۵۰	حج مبرور کا مطلب
۵۰	باب مَا جَاءَ فِي التَّغْلِيظِ فِي تَرْكِ الْحَجِّ
۵۱	تارک حج عمداً کو یہود و نصاریٰ کے مشابہ قرار دینے کی وجہ
۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِجْبَابِ الْحَجِّ بِالزَّادِ وَالرَّاحِلَةِ
۵۲	استطاعت سے قدرت میسرہ مراد ہے
۵۵	باب مَا جَاءَ كَمَ فَرَضِ الْحَجِّ
۵۶	حج محض ایک مرتبہ فرض ہونے کی اصولی وجہ
۵۶	باب مَا جَاءَ كَمَ حَجِّ الْمَسْبُوعِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۷	حجۃ الوداع کے موقع پر آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد اور روایات مختلفہ میں تطبیق
۵۸	ایک اہم فائدہ
۵۹	دم تیران اور دم تمتع دم شکر ہیں نہ کہ دم جبر
۵۹	باب مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۰	باب مَا جَاءَ مِنْ أَيْ مَوْضِعٍ أَحْرَمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۶۱	حجۃ الوداع میں آئیے کس مقام سے تلبیہ پڑھا؟ روایات مختلفہ میں تطبیق
۶۳	باب مَا جَاءَ فِي إِفْرَادِ الْحَجِّ
۶۳	أقسام الحج والاختلاف في الأفضل منها
۶۴	دلائل فقہاء
۶۵	احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قارن ہونے کے دلائل
۷۳	شافعیہ کی جانب سے روایات قرآن کی توجیہ اور اس کا رد
۷۵	حنابلہ کے استدلال کا جواب
۷۶	افضلیت تیران کی وجوہ ترجیح
۷۷	باب مَا جَاءَ فِي التَّمَتُّعِ
۷۷	حضرت عمرؓ اور حضرت عثمانؓ کی "نہی عن التمتع" اور اس کی توجیہات
۸۰	ممانعت عن التمتع سے متعلق راجح توجیہ
۸۳	قول سعد "قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" کا مطلب
۸۴	قولہ : وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مَعَاوِيَةُ
۸۵	باب مَا جَاءَ فِي مَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرِمِ لُبْسُهُ
۸۵	حدیث باب میں کعبین کا مصداق
۸۵	حالت احرام میں عورتوں کے چہرے پر نقاب ڈالنے کی صورت
۸۶	قولہ : وَلَا تَلْبَسِ الْقَقَازِينَ
۸۷	باب مَا جَاءَ فِي لُبْسِ السَّرَاوِيلِ وَالْخَفَّيْنِ لِلْمُحْرِمِ إِذَا لَبَسَ الْإِزَارَ وَالنَّعْلَيْنِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۸۸	باب ما یقتل المحرم من الذوات
۸۹	” فواسق “ کا مفہوم اور اختلاف فقہاء
۹۰	باب ما جاء فی الحجامۃ للمحرم
۹۱	باب ما جاء فی کراہیۃ تزویج المحرم
۹۲	روایت ابن عباسؓ کی وجوہ ترجیح
۹۴	شافعیہ کی جانب سے روایت ابن عباسؓ کی توجیہات
۹۴	امام ترمذیؒ کی ذکر کردہ توجیہ اور اس کا جواب
۹۸	امام ابن حبانؒ کی توجیہ اور اس کے جوابات
۱۰۰	مسئلہ احناف پر وارد ہونے والے چند اشکالات اور ان کے جوابات
۱۰۲	باب ما جاء فی اکل الصید للمحرم
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ اندرون میقات غیہ محرم کیسے تھے ؟
۱۰۹	باب ما جاء فی صید البحر للمحرم
۱۰۹	ٹنڈی صید البحر میں شامل ہے یا صید البر میں ؟
۱۱۱	باب ما جاء فی الضبع یصیبہا المحرم
۱۱۲	ضبع کی حلت و حرمت
۱۱۵	باب ما جاء فی الاعتسال لدخول مکة
۱۱۶	فضائل کے باب میں حدیث ضعیف تین شرائط کے ساتھ مقبول ہے
۱۱۶	باب ما جاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت
۱۱۹	باب ما جاء فی استلام الحجر والرکن الیمانی دون ماسواهما
۱۱۹	حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں فرق
۱۲۱	فائدہ (اخبار مکہ کے مؤلف)
۱۲۲	باب ما جاء فی الصلاة بعد العصر وبعد الصبح فی الطواف لمن یطوف
۱۲۲	مسئلہ الباب اور احناف کے دلائل
۱۲۳	احناف کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ

۱۲۴	باب ماجاء فی کراهیۃ الطواف عریانا
۱۲۵	طواف میں ستر عورت شرط ہے
۱۲۶	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الکعبۃ
۱۲۶	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کعبۃ اللہ کے اندر نماز ادا فرمائی یا نہیں ؟
۱۲۹	کعبہ کے اندر نماز پڑھنے کے بارے میں اختلاف فقہاء
۱۳۰	باب ماجاء فی کسر الکعبۃ
۱۳۱	بیت اللہ شریف کی تعمیر کے تاریخی ادوار
۱۳۳	باب ماجاء فی الصلاۃ فی الحجر
۱۳۳	نسائی اور ترمذی کی روایت میں تصحیف
۱۳۴	حجر اور حطیم کی تعیین
۱۳۵	حطیم کی وجہ تسمیہ
۱۳۵	حجر اور حطیم بیت اللہ کا حصہ ہیں یا نہیں ؟
۱۳۶	نماز میں محض حجر کا استقبال کافی نہیں
۱۳۶	باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام
۱۳۶	”فسودتہ خطایا بنی آدم“ کا مطلب
۱۳۸	باب ماجاء فی تقصیر الصلاۃ بمنی
۱۳۹	قصر صلوٰۃ کے لئے تحقق خوف شرط نہیں
۱۳۹	منی میں قصر صلوٰۃ کی علت میں فقہاء کا اختلاف
۱۴۱	فائدہ
۱۴۲	باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا
۱۴۲	حُسن کا مفہوم ومصداق اور اس کی وجہ تسمیہ
۱۴۳	باب ماجاء أن عرفۃ کلّھا موقف
۱۴۳	وادی محسر اور بطن عرنہ میں وقوف کا حکم
۱۴۵	وادی محسر کی تعیین

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۱۴۶ یوم النحر کے مناسک اربعہ
- ۱۴۶ مناسک اربعہ میں ترتیب کا حکم اور اس کے بارے میں فقہاء کے مذاہب
- ۱۴۹ دلائل فقہاء
- ۱۵۱ فائدہ مہمہ
- ۱۵۳ باب مَا جَاءَ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ بِالْمُزْدَلِفَةِ
- ۱۵۴ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی حیثیت
- ۱۵۴ عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط
- ۱۵۴ اس قسم کی شرائط کے بارے میں صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کا مسلک
- ۱۵۶ مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط
- ۱۵۶ عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلوٰتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد
- ۱۵۶ مزدلفہ کی جمع بین الصلوٰتین میں اذان و اقامت کے عدد سے متعلق چار مشہور اقوال
- ۱۵۷ دلائل
- ۱۶۰ وجہ اختلاف
- ۱۶۰ ایک لطیف نکتہ
- ۱۶۱ باب مَا جَاءَ مِنْ دَرَكِ الْإِمَامِ بِجَمْعٍ فَقَدْ أَدْرَكَ الْحَجَّ
- ۱۶۲ وقوف عرفہ کا وقت اور اس کی تعیین سے متعلق فقہاء کے اقوال
- ۱۶۲ باب مَا جَاءَ فِي تَقْدِيمِ الضَّعْفَةِ مَنْ جَمَعَ بَلِيلَ
- ۱۶۲ مہبت مزدلفہ کا حکم
- ۱۶۲ باب (بلا ترجمہ)
- ۱۶۳ یوم النحر میں جمرہ عقبہ کی رمی کے تین اوقات اور ان کی حیثیت
- ۱۶۳ یوم النحر میں دن کے بجائے رات کو رمی کرنے کا حکم
- ۱۶۴ یوم النحر کے سوا بقیہ ایام میں رمی کا وقت
- ۱۶۴ ایام تشریق کے بعد رمی نہیں ہے
- ۱۶۵ باب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مَنْ جَمَعَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۶۵	”اشرق شبیر“ کا مطلب
۱۶۵	مزدلفہ سے روانگی کا وقت
۱۶۶	باب کیف ترمی الجمار
۱۶۶	ترمذی شریف اور صحیحین کی حدیث میں تعارض اور روایت صحیحین کی ترجیح
۱۶۷	باب ما جاء فی اشعار البدن
۱۶۷	تقلید ہدی کا حکم اور اس کی حکمت
۱۶۷	اشعار اور اس کا طریقہ
۱۶۸	امام ابوحنیفہ کی طرف کراہت اشعار کے قول کی نسبت اور اس کی تحقیق
۱۷۰	اشعار کے مسئلہ میں وکیع کی ناراضگی
۱۷۰	صاحب تحفۃ الاحوذی کا بے بنیاد دعویٰ اور اس کا رد
۱۷۲	وکیع کی ناراضگی کا سبب
۱۷۳	باب ما جاء فی تقلید الغنم
۱۷۵	حقیقہ کے نزدیک تقلید غنم کے مشروع نہ ہونے کا مطلب
۱۷۶	صرف تقلید ہدی سے احرام کے احکام جاری نہیں ہوتے
۱۷۸	باب ما جاء إذا عطف الہدی ما یصنع بہ
۱۸۰	باب ما جاء فی سركوب البدنة
۱۸۱	باب ما جاء بأی جانب للرأس یبدأ فی الحلق
۱۸۱	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حلق کی تعیین
۱۸۲	حلق کا سنون طریقہ کیا ہے ؟
۱۸۳	موئے مبارک کی تقسیم و اعطاف کے بارے میں روایات کا اختلاف
۱۸۳	فائدہ (سلف صالحین کے تبرکات کی حیثیت)
۱۸۵	باب ما جاء فی الحلق والتقصیر
۱۸۵	حلق کی افضلیت، حلق یا قصر کی شرعی حیثیت
۱۸۵	حلق یا قصر کی مقدار واجب میں اختلاف فقہاء
۱۸۶	اختلاف کی بنیاد اور منشاء

صفحہ	ابواب ومضامین
۱۸۶	حلق وقصر کے زمان و مکان کے بارے میں ائمہ احناف کا اختلاف
۱۸۶	ثمرۃ اختلاف
۱۸۷	جس شخص کے بال نہ ہوں اس کا حکم
۱۸۷	عورت کے لئے محض قصر ہے
۱۸۷	باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة
۱۸۸	احرام سے متصل پہلے خوشبو کا حکم
۱۸۸	مسئلۃ الباب میں جمہور اور امام مالک کا مسلک
۱۸۸	جمہور کی دلیل
۱۸۹	”وهو قول أهل الكوفة“ میں اهل الکوفۃ کا مصداق
۱۸۹	امام مالک کی ایک مضبوط دلیل اور بعض حنفیہ کی جانب سے ان کے قول کی تصحیح
۱۹۱	باب ماجاء متی تقطع التلبیۃ فی الحج
۱۹۳	محترم کے تلبیہ کا حکم
۱۹۳	باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل
۱۹۴	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے طواف زیارت رات کو کیا یا دن میں؟ راجح قول اور روایا میں تعارض کی توجیہ
۱۹۶	باب ماجاء فی نزول الأبطح
۱۹۷	تحصیب مناسک حج میں سے ہے یا نہیں؟
۱۹۷	وادی محصب میں نزول کا مقصد
۱۹۸	باب ماجاء فی حج الصبی
۱۹۹	باب (بلا ترجمہ)
۱۹۹	”فکنا نلبی عن النساء“ کا مطلب
۲۰۰	باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر واملیت
۲۰۱	حج سے متعلق وصیت کا حکم
۲۰۲	باب ماجاء فی العمرۃ أواجبة أم لا؟
۲۰۳	تکرار عمرہ کی شرعی حیثیت اور اس کے بارے میں اختلاف فقہانہ
۲۰۳	باب ھک منه
۲۰۳	”دخلت العمرة فی الحجۃ الی“ یوم القیامۃ کا مطلب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۰۵	باب ماجاء فی العمرۃ من التمتع
۲۰۵	اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات
۲۰۶	امام بخاری کا مسلک
۲۰۷	باب ماجاء فی عمرۃ رجب
۲۰۸	باب ماجاء فی عمرۃ رمضان
۲۰۹	باب ماجاء فی الذی یہل بالحج فیکسر اولی عرج
۲۰۹	احصار بغیر العدو کے معتبر ہونے میں اختلاف فقہاء
۲۱۱	احصار کا حکم
۲۱۲	محصر کے ذمہ حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں ؟
۲۱۳	باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج
۲۱۵	فائدہ (ایک وضاحت)
۲۱۶	باب ماجاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة
۲۱۶	حیض اور نفاس والی عورت کے لئے طواف وداع کا حکم
۲۱۸	ایک مشکل اور اس کا حل
۲۱۹	باب ماجاء من حج أو اعتمر فلیکن آخر عہدہ بالبیت
۲۱۹	طواف وداع کی شرعی حیثیت
۲۱۹	کیا معتمر کے ذمہ طواف وداع ہے ؟
۲۲۰	طواف وداع کا صحیح وقت
۲۲۱	حضرت عمرؓ کے قول "خردت من یدیک" کا مطلب
۲۲۱	حضرت عمرؓ کی حضرت حارثؓ پر ناراضگی کی وجہ
۲۲۱	باب ماجاء أن القارن یطوف طوافاً واحداً
۲۲۲	قارن کے ذمہ طوافوں کی تعداد اور اس میں اختلاف فقہاء
۲۲۳	دلائل احناف
۲۲۸	حنفیہ کی تائید میں آثار صحابہ

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۳۰	حضرت جابر رضی کی حدیث باب کی توجیہات
۲۳۱	قارن کے ذمہ کتنی سعی ہیں ؟
۲۳۵	باب ماجاء فی المحرم یموت فی احرامہ
۲۳۷	باب ماجاء فی المحرم یحلق رأسہ فی احرامہ ما علیہ
۲۳۸	باب ماجاء فی الرخصة للرعاة أن یرموا یوماً ویدعوا یوماً
۲۳۸	المبيت بمنی فی لیالی منی
۲۳۹	تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون
۲۴۰	حدیث باب کے دو طرق
۲۴۲	طریق مالک بن انس کی وجوہ ترجیح
۲۴۳	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۳	مہم نیت کے ساتھ احرام باندھنے کا حکم
۲۴۵	باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر
۲۴۵	حج اکبر مفہوم
۲۴۵	یوم الحج الاکبر کا مصداق
۲۴۶	حج اکبر کی تفسیر میں ایک غلط فہمی
۲۴۷	باب ماجاء فی استلام الرکنین
۲۴۸	کیا رکنین شامیین کا بھی استلام ہے ؟
۲۴۸	رکن یمانی کے استلام کا طریقہ
۲۴۹	باب (بلا ترجمہ)
۲۴۹	دہن مطیب اور غیر مطیب کا حکم اور اختلاف فقہاء
۲۵۱	باب (بلا ترجمہ)
۲۵۱	زم زم کے معنی
۲۵۱	ماء زم زم کی فضیلت
۲۵۲	آب زم زم پینے کے آداب

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۵۳	ایک اہم مسئلہ (زم زم سے وضو اور غسل کا حکم)
۲۵۵	أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم
۲۵۵	باب ماجاء في النهي عن التمتني للموت
۲۵۵	علاج بالکتی کی شرعی حیثیت
۲۵۷	مسألة الباب
۲۵۸	باب ماجاء في الحث على الوصية
۲۵۹	غیر وارث اقرباء کے لئے وصیت کی حیثیت
۲۶۰	باب ماجاء في الوصية بالثلث والرّبع
۲۶۲	قولہ : والثلث كثير کے مطالب
۲۶۲	باب ماجاء في تلقين المريض عند الموت والدعاء له
۲۶۲	تلقين قبيل الموت
۲۶۳	تلقين عند القبر
۲۶۶	دفن کے بعد قبر پر ٹھہرنے کا حکم
۲۶۷	باب ماجاء في التشديد عند الموت
۲۶۷	باب ماجاء أن المؤمن يموت بحرق الجبين
۲۶۸	باب (بلا ترجمہ)
۲۶۸	خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں
۲۶۹	کس وقت کس کا غلبہ مناسب ہے ؟
۲۶۹	باب ماجاء في كراهية النعي
۲۶۹	نعي الحب اہلیۃ کی صورت
۲۷۰	اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینا حدیث باب کی مانعت کے تحت نہیں آتا۔

صفحہ	ابواب ومضامین
۲۷۰	باب ماجاء ان الصبر عند الصدمة الاولى
۲۷۱	صبر عند المصيبة کی حقیقت
۲۷۲	باب ماجاء فی تقبیل المیت
۲۷۲	حضرت عثمان بن مظعون رضی اللہ عنہ کے فضائل
۲۷۳	باب ماجاء فی غسل المیت
۲۷۳	قولہ: توقیت احدی بنات النبی صلی اللہ علیہ وسلم میں "إحدى بنات" کا مصداق
۲۷۳	قولہ: اغسلنها وتراثلثا أو خمسا أو أكثر کی تشریح
۲۷۳	ماء مقید سے طہارت کا مسئلہ
۲۷۴	غسل میت بالماء والتدرؤا کافود میں کیا ترتیب ہے؟ اس سلسلہ میں فقہاء کے مذاہب
۲۷۵	قولہ: فألقى إلینا حقوة فقال أشعرنہا بہ کا مطلب
۲۷۶	میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طریقہ سے ڈالی جائیگی
۲۷۷	باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت
۲۸۰	باب ماجاء فی کفّن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
۲۸۱	کفن ضرورت
۲۸۱	کفن منون
۲۸۲	تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف فقہاء
۲۸۳	دلائل اخاف
۲۸۶	قیص میت کے بارے میں تفصیل اور بحث
۲۸۶	باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت
۲۸۸	باب ماجاء فی کراہیۃ النوح
۲۸۸	"بجاء علی المیت" کا حکم
۲۸۹	"تعذیب میت بکاء اہلہ" کی تشریح
۲۹۲	قولہ: أخرج فی أمتی من أمر الجاہلیۃ لن یدعہن الناس کی تشریح

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۲۹۳ کیا تعذیبِ امراض سبب کے درجہ میں بھی مستحق نہیں ہوتا؟
- ۲۹۳ باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ
- ۲۹۳ جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے کہ پیچھے، اختلاف فقہاء و مذہب احناف
- ۲۹۵ دلائل احناف
- ۲۹۴ باب ماجاء فی کراہیۃ الركوب خلف الجنائزۃ
- ۲۹۴ خلف الجنائزہ رکوب وعدم رکوب سے متعلق متعارض روایات میں تطبیق
- ۲۹۸ میت کو جانور یا گاڑی پر لیجانے کا حکم
- ۲۹۸ باب ماجاء فی التکبیر علی الجنائزۃ
- ۲۹۹ غائبانہ نماز جنازہ
- ۳۰۲ تکبیرات نماز جنازہ
- ۳۰۲ باب ماجاء فی القراءة علی الجنائزۃ بفاختہ الكتاب
- ۳۰۵ نماز جنازہ میں شمار سے متعلق بحث
- ۳۰۶ باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوۃ علی الجنائزۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها
- ۳۰۶ اوقات مکروہہ میں دفن کا حکم
- ۳۰۴ باب ماجاء فی الصلوۃ علی المیت فی المسجد
- ۳۰۹ جنازہ کے باہر ہونے کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۰ منشأ اختلاف
- ۳۱۱ جگہ کی تنگی اور بارش وغیرہ کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ کا حکم
- ۳۱۱ باب ماجاء این یقوم الإمام من الرجل والمرأة
- ۳۱۲ باب ماجاء فی ترک الصلوۃ علی الشہید
- ۳۱۲ شہید کو غسل نہ دینے کا حکم
- ۳۱۲ میاۃ الباب
- ۳۱۳ شہید کی نماز جنازہ کے ثبوت پر دلائل

ابواب ومضامین

صفحہ

- ۳۱۶ نفی صلوٰۃ علی الشہید سے متعلق روایات کے جوابات و توجہات
- ۳۱۸ باب ماجاء فی الصلوٰۃ علی القبر
- ۳۱۹ صلوٰۃ علی القبر کے واقعات آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر محمول ہیں
- ۳۲۰ باب ماجاء فی القیام للجنائزۃ
- ۳۲۱ باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: اللحد لنا والشق لغيرنا
- ۳۲۲ باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقی تحت المیت
- ۳۲۲ قبر میں میت کے نیچے چادر وغیرہ پھانے کا حکم
- ۳۲۴ باب ماجاء فی تسویۃ القبر
- ۳۲۴ قبر کو بلند کرنے کی جائزہ
- ۳۲۶ قبر کی بلندی کی ہیئت
- ۳۲۶ باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور
- ۳۳۰ باب ماجاء فی کراہیۃ زیارة القبور للنساء
- ۳۲۸ زیارت قبور للنساء کا جواز اور اس کے دلائل
- ۳۲۹ زیارت قبور للنساء کے جواز و عدم جواز سے متعلق حضرت شاہ صاحب کی رائے
- ۳۳۰ باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء
- ۳۳۰ میت کو قبل الدفن یا بعد الدفن ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کا حکم
- ۳۳۰ قوله: وکتنا کندمانی جذیمة حقبة الخ
- ۳۳۱ مہتم بن نویرہ یربوعی
- ۳۳۱ باب ماجاء فی الدفن باللیل
- ۳۳۳ قبر پر روشنی کے انتظام کا حکم
- ۳۳۳ میت کو قبر میں اتارنے کا طریقہ اور اختلاف فقہاء
- ۳۳۵ باب ماجاء فی کراہیۃ الفرار من الطاعون
- ۳۳۶ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور وہاں سے نکلنا کس شخص کے لئے جائز ہے؟ اور کب؟
- ۳۳۶ باب ماجاء فیمن قتل نفسه
- ۳۳۶ خودکشی کرنے والے شخص کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی یا نہیں؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۳۸	باب مَا جَاءَ فِي الْمَدْيُونِ
۳۳۸	كفالت عن الميت
۳۴۰	باب مَا جَاءَ فِي رَفْعِ الْيَدَيْنِ عَلَى الْجَنَازَةِ
۳۴۳	أَبْوَابُ النِّكَاحِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۳۴۳	نکاح کے لغوی معنی
۳۴۳	نکاح کے معنی حقیقی اور معنی مجازی
۳۴۳	قوله : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُسْلِمِينَ
۳۴۴	نکاح کی شرعی حیثیت
۳۴۴	نکاح عبادت ہے یا عقداً ؟
۳۴۴	نکاح کب جائز ہے ؟ اور کب واجب ؟
۳۴۵	عام حالات میں نکاح کی حیثیت، اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۴۷	”بَاءة“ کے معنی اور اس سے متعلق چار لغات
۳۴۹	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ تَرْضَوْنَ دِيْنَهُ فَرْجُوهُ
۳۴۹	کفارت محض ”دین“ میں معتبر ہے یا ”حرفت“ و ”نسب“ میں بھی ؟
۳۴۹	کفارت اسلام کے ”اصول مساوات“ کے متافی نہیں
۳۵۰	باب مَا جَاءَ فِي النَّظَرِ إِلَى الْمَخْطُوبَةِ
۳۵۱	نظر الی المخطوبہ کا جواز کس حد تک ہے ؟
۳۵۲	باب مَا جَاءَ فِي إِعْلَانِ النِّكَاحِ
۳۵۲	حدیث باب کے واقعہ میں ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۵۳	نکاح کا اعلان بجا کر اور غناء کے ساتھ درست ہے بشرطیکہ حدود کے اندر ہو
۳۵۳	غناء اور موسیقی کا شرعی حکم
۳۵۳	موسیقی کے آلات کی قسمیں اور ان کا حکم

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۵۴	امام غزالی اور بعض صوفیہ کے نزدیک موسیقی کا جواز کن شرائط کے ساتھ ہے
۳۵۴	جمہور فقہاء کے نزدیک موسیقی کے تمام آلات طہر حرام ہیں
۳۵۴	دلائل حرمت
۳۵۸	قائلین اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۶۴	غناء بغیر آلات کا حکم
۳۶۵	باب مَا يُقَالُ لِلْمُتَزَوِّجِ
۳۶۷	باب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ
۳۶۷	عربی میں مختلف ضیافتوں کے علیحدہ علیحدہ نام
۳۶۷	مرد کے حق میں رنگ الی خوشبو کی مانعت کے حکم پر ایک روایت سے اشکال اور اس کا جواب
۳۶۸	نکاح میں سادگی کے پسندیدہ ہونے پر ایک استدلال
۳۶۹	ولیمہ واجب ہے یا سنت ؟
۳۶۹	قوله : "أولم ولو بشاة" میں "لو" تفسیل کے لئے ہے یا تکثیر کے لئے ؟
۳۷۰	ولیمہ کتنے دن تک درست ہے ؟
۳۷۱	باب مَا جَاءَ فِي إِجَابَةِ الدَّاعِي
۳۷۲	باب مَا جَاءَ فِي مَنْ يَجِيءُ إِلَى الْوَلِيْمَةِ بِغَيْرِ دَعْوَةٍ
۳۷۲	کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں
۳۷۳	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيٍّ
۳۷۳	حکم النکاح بعبارة النِّسَاءِ
۳۷۶	دلائل احسان
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ اور حضرت عائشہؓ کی احادیث باب کے جوابات
۳۸۲	باب مَا جَاءَ لَا نِكَاحَ إِلَّا بِبَيِّنَةٍ
۳۸۳	حنفی کے مسلک پر ایک اشکال اور اس کا جواب
۳۸۴	نکاح کا نصاب شہادت
۳۸۵	باب مَا جَاءَ فِي خُطْبَةِ النِّكَاحِ

صفحہ	ابواب ومضامین
۳۸۵	خطبہ نکاح کی تین آیات پر مبنی حکمت
۳۸۶	باب ماجاء فی استئثار البکر والثیب
۳۸۶	ولایت اجبار کا مدار عورت کے کن اوصاف پر ہے ؟
۳۸۶	اختلاف فقہاء اور دلائل
۳۸۸	باب ماجاء فی اکراه البتیمۃ علی التزویج
۳۸۹	باب ماجاء فی مہور النساء
۳۸۹	کیا مہر کی کوئی مقدار مقرر ہے ؟ اگر ہے تو کتنی ؟
۳۹۳	باب منہ
۳۹۳	خاتم حدید کے استعمال کا حکم
۳۹۶	تعلیم قرآن کو مہربانا
۳۹۷	باب ماجاء فی الرجل یعتق الامۃ ثم یتزوجہا
۳۹۷	کیا عتق کو مہر بنانا درست ہے ؟
۳۹۸	باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہے
۳۹۸	شرط تحلیل کے بغیر جواز کی صورت
۴۰۰	نکاح بشرط التحلیل کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۰۱	باب ماجاء فی نکاح المتعہ
۴۰۱	متعہ کا مفہوم
۴۰۲	حرمت متعہ
۴۰۲	آیت قرآنی سے تحریم متعہ کے استدلال پر اشکال اور اس کے جوابات
۴۰۳	راجع جواب
۴۰۵	حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق
۴۰۸	متعہ کی حلت پر روافض کا ایک استدلال اور اس کا جواب
۴۰۹	باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۰۹	قوله: "لا جلب ولا جنب" کے دو مطلب
۴۱۰	مسألة الباب، شغار کا مفہوم
۴۱۰	شغار کی صورت میں نکاح کے انعقاد و عدم انعقاد کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۱	باب ما جاء لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها
۴۱۱	حقیقہ کے اصول پر ایک اشکال اور جواب
۴۱۱	باب ما جاء في الشرط عند عقدة النكاح
۴۱۲	عقد نکاح میں لگائی جانے والی شرائط کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۱۲	مباح شرائط کے حکم کے بارے میں اختلاف فقہاء
۴۱۳	باب ما جاء في الرجل يسلم وعندة عشرة نسوة
۴۱۳	نومسلم کو چار سے زائد بیویوں کو چھوڑنا لازم ہے ایسی صورت میں اس کو انتخاب کا حق ہوگا یا نہیں؟
۴۱۵	قوله: سمعت محمد بن اسماعيل يقول: "هذا حديث غير محفوظ"
۴۱۶	قوله: "لا رجم قبرك كما رجم قبر أبي رغال"
۴۱۶	ابو رغال کون شخص تھا؟
۴۱۷	مذکورہ جملہ سے حضرت عمرؓ کا مقصود
۴۱۷	باب ما جاء في الرجل يسبي الأمة ولها زوج هل يحل له أن يطأها
۴۱۸	ذوات الأزواج جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار کی جائیں تو ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، ایسی صورت میں سبب فسخ نکاح کیلئے؟
۴۱۹	باب ما جاء في كراهية مهر البغي
۴۲۰	هلوان الكاهن
۴۲۰	کاهن اور عزرائل میں فرق
۴۲۱	باب ما جاء أن لا يخطب الرجل على خطبة أخيه
۴۲۱	بیع علی بیع اخیه
۴۲۱	شرار علی شرار اخیه
۴۲۱	سوم علی سوم اخیه
۴۲۲	خطبة علی الخطبة کونسی صورت میں ممنوع ہے؟

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۲۲	قولہ: رَأْمًا معاویۃ فصعلوك
۴۲۳	باب ماجاء فی الغزل
۴۲۳	غزل کے جواز و عدم جواز سے متعلق روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۲۴	ضبط ولادت یا خاندانی منصوبہ بندی
۴۲۶	باب ماجاء فی القسمة للبکر والشیب
۴۲۷	ایک اشکال اور اس کے جوابات
۴۲۹	باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم أحدهما
۴۲۹	احد الزوجین کے اسلام لانے کی صورت میں فسخ نکاح کا سبب کیا ہے؟
۴۳۰	حضرت زینبؓ، حضرت ابوالعاصؓ کے پاس کتنے عرصے بعد لوٹائی گئیں؟ روایات میں تعارض اور تطبیق
۴۳۱	حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں یا نکاح جدید کے ساتھ، روایات میں تعارض اور رفع تعارض
۴۳۲	باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأة فیموت عنها قبل أن یفرض لها
۴۳۶	ابواب الرضاع
۴۳۶	باب ماجاء یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب
۴۳۶	ایک سوال اور اس کا جواب
۴۳۶	ایک اور اشکال اور اس کا جواب
۴۳۹	باب ماجاء فی لبن الفحل
۴۳۹	”لبن الفحل“ ایک فقہی اصطلاح اور اس کا مفہوم
۴۳۹	أب رضاعی کے واسطے سے رشتوں کی حرمت میں صدر اول میں اختلاف تھا
۴۴۰	باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان
۴۴۱	رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہے؟ اختلاف فقہاء
۴۴۲	رضاعت کی کم سے کم مقدار کے بھی محترم ہونے کے حق میں دلائل جمہور
۴۴۳	حدیث باب کا جواب
۴۴۵	باب ماجاء فی شهادة المرأة الواحدة فی الرضاع

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۴۶	باب ماجاء ما ذکر ان الرضاۃ لا تحرم الا فی الصغردون الحولین
۴۴۷	مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء
۴۵۰	باب ماجاء فی الامۃ تعتق ولہا زوج
۴۵۰	آزاد ہو جانے کی صورت میں باندی کے لئے غیاہ عتق محض شوہر کے
	علامہ ہونے کی صورت میں ہے یا آزاد ہونے کی صورت میں بھی ؟
۴۵۱	حضرت بریرہ کی آزادی کے وقت ان کے شوہر غلام تھے یا آزاد ؟
۴۵۱	روایات میں تعارض
۴۵۱	رفع تعارض کے لئے ترجیح کا طریقہ
۴۵۲	تطبیق کا طریقہ
۴۵۳	باب ماجاء ان الولد للفراش
۴۵۳	حدیث ”الولد للفراش وللعاهر الحجر“ متواتر ہے
۴۵۵	اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے ؟
۴۵۵	فراش کی تین قسمیں اور ان کے احکام
۴۵۵	میاں بیوی عرصہ سے نہایت دور ہوں اور ملاقات ثابت نہ ہو تو بھی احناف کے نزدیک نسب ثابت ہو جاتا ہے
۴۵۵	مذکورہ مسئلہ میں احناف پراعتراض کا علمی جائزہ
۴۵۷	باب ماجاء فی کراہیۃ أن تسافر المرأة وحدها
۴۵۷	سفر حج کے لئے شوہر یا محرم نہ ہونے کی صورت میں وجوب حج ہو جائیگا یا نہیں
۴۵۹	اَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ
	عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۵۹	طلاق کے لغوی واصطلاحی معنی
۴۵۹	طلاق دین یہودی میں
۴۵۹	طلاق دین نصاریٰ میں

صفحہ	ابواب ومضامین
۴۶۰	طلاق دین ہنود میں
۴۶۱	طلاق دین اسلام میں
۴۶۳	باب مَا جَاءَ فِي طَلَاقِ السُّنَّةِ
۴۶۳	طلاق "سنت" اور طلاق "احسن" کا مفہوم
۴۶۳	طلاق سنت پر "سنت" کا اطلاق کس حیثیت سے ہے ؟
۴۶۴	طلاق ابن عمرؓ فی الحيض
۴۶۴	حيض میں طلاق دینے کی صورت میں رجوع کا حکم
۴۶۴	"فَمَنْ" کی تحقیق
۴۶۵	قوله : أُرِيتَ إِنْ عَجَزَ وَاسْتَحَقَّ
۴۶۵	حيض میں طلاق دینے کے بعد مزید طلاق حیض سے متصل طہر کے بجائے اس سے اگلے طہر میں دیجائے
۴۶۶	حكم وقوع الطلاق في الحيض والاختلاف فيه
۴۶۷	باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَطْلُقُ امْرَأَتَهُ الْبَتَّةَ
۴۶۸	بحث الطلقات الثلاث
۴۶۸	کیا ایک تھرتین طلاقیں دینا جائز ہے ؟
۴۷۰	طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم
۴۷۰	اس بارے میں تین مذاہب
۴۷۱	عائلی قوانین میں ایک سنگین غلطی
۴۷۱	طلقات ثلاث کے وقوع کے بارے میں جمہور کے دلائل
۴۷۵	فريق مخالف کے دلائل اور ان کے جوابات
۴۷۵	حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت اور اس کے جوابات
۴۷۷	حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے استدلال اور اس کے جوابات
۴۸۰	تین طلاقیں سے متعلق بعض غیر اسلامی قوانین کا نامعقول عذر اور اس کا حل
۴۸۰	بیک وقت دی جانے والی تین طلاقیں کو قابلِ تغیر جرم قرار دیا جاسکتا ہے

۴۸۱	باب ماجاء فی أمرک بیدک
۴۸۱	باب ماجاء فی الخیار
۴۸۲	باب ماجاء فی المطلقة ثلاثا لاسکنی لها ولا نفقة
۴۸۲	قولہ : لاندری أحفظت أم نسیت
۴۸۲	عدالت صحابہ اور حجیت حدیث کے مسئلہ پر متحدہ دین کے دو اعتراضات کا علمی جائزہ
۴۸۲	میلۃ الباب
۴۸۳	مبتوتہ غیر حاملہ کے نفقہ اور سکنی سے متعلق فقہاء کے مذاہب
۴۸۵	نفقہ اور سکنی دونوں کے وجوب کے حق میں احناف کے دلائل
۴۸۸	فاطمہ بنت قیس کی حدیث باب کے جوابات
۴۹۰	باب ماجاء لا طلاق قبل النکاح
۴۹۱	نسیت الی الملک کی صورت میں تعلیق طلاق قبل النکاح درست ہے، اس مسئلہ میں اختلاف فقہاء
۴۹۳	باب ماجاء أن طلاق الأمة تطليقتان
۴۹۳	عد طلاق میں مرد کی حریت وعدم حریت کا اعتبار ہے یا عورت کی ؟
۴۹۴	باب ماجاء فی الخلع
۴۹۵	خلع کے لغوی معنی
۴۹۵	اس موضوع سے متعلق چار قریب المعنی الفاظ اور ان کے درمیان فرق
۴۹۵	عدة المختلعة
۴۹۶	خلع فسخ ہے یا طلاق ؟
۴۹۷	کیا خلع عورت کا حق ہے ؟
۴۹۸	خلع کو عورت کا حق قرار دینے کے لئے متحدہ دین کا آیت خلع سے استدلال
۴۹۸	آیت خلع میں تراضی طرفین پر دو ال تین طرح کے الفاظ اور متحدہ دین کے استدلال کا جواب
۴۹۹	متحدہ دین کا دوسرا استدلال اور اس کا جواب
۵۰۰	آیت کریمہ "الَّذِي بَيْدَهُ عِقْدَةُ النِّكَاحِ" سے جمہور کا استدلال

صفحہ	ابواب ومضامین
۵۰۱	باب ماجاء فی مداراة النساء
۵۰۱	عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ میں ایک نکتہ
۵۰۲	باب ماجاء فی الرجل یسأله ابوه أن یطلق زوجته
۵۰۳	کن چیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری ہے اور کن میں نہیں ؟
۵۰۴	والدین کے مطالبہ پر بیوی کو طلاق دینے کا حکم
۵۰۶	باب ماجاء فی طلاق المعتوه
۵۰۷	سکران کی طلاق واقع ہونے سے متعلق ایک شکل اور اس کا جواب
۵۰۸	باب (بلا ترجمہ)
۵۰۹	حضرت عائشہ کے قول "فاستأنف الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن لم یکن طلقاً کا مطلب
۵۰۹	زمانہ جاہلیت کے تصرفات بدرہیں
۵۰۹	باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنها زوجها تضع
۵۱۰	متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت
۵۱۰	حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت کے بارے میں بظاہر آیات میں تعارض، اختلاف فقہاء اور رفع تعارض
۵۱۱	"أبعد الأجلین" کے قول کی دو وجہیں
۵۱۱	باب ماجاء فی عذۃ المتوفی عنها زوجها
۵۱۲	عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت کا جواز اور اس کی شرائط
۵۱۳	"مسألة الحداد" یعنی سوگ کا حکم
۵۱۳	سوگ کس زوجہ پر واجب ہے اور کس پر نہیں، اختلاف فقہاء
۵۱۴	حدیث باب وجوب اعداد پر کیسے استدلال ممکن ہے ؟ اشکال اور جواب
۵۱۵	کیا مطلقہ رجعیہ سوگ منائے گی ؟
۵۱۵	مطلقہ بانہ یا مغفلہ کے حق میں سوگ کی حیثیت، اختلاف فقہاء
۵۱۶	حالت عذر میں معتدہ کے لئے سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم
۵۱۷	قوله : وقد كانت إحداهن فی الجاهلیۃ ترمی بالبعرة علی رأس الحول
۵۱۷	باب ماجاء فی کفارة الظہار

صفحہ	ابواب رمضان میں
۵۱۸	کفارہ میں ہر سکن کو طعام کی کتنی مقدار دی جائے گی؟
۵۲۰	باب ماجاء فی الإیلاء
۵۲۰	ایلاء کے لغوی و اصطلاحی معنی
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا "ایلاء" "ایلاء اصطلاحی" نہ تھا
۵۲۰	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ازواج مطہرات کو طلاق دینے کی نسبت اور اس کی تحقیق
۵۲۱	آپ کے ایلاء فرمانے کی وجوہات
۵۲۲	ایلاء میں چار ماہ کی مدت گزرنے پر خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی یا تفریق کے لئے اہم قضائے قاضی کی احتیاج ہوگی؟
۵۲۳	باب ماجاء فی اللعان
۵۲۳	لعان کے بعد فرقت کے لئے قضائے قاضی کی حاجت ہے یا نہیں؟
۵۲۳	لعان سے ثابت شدہ حرمت کی حیثیت

تمت بالخیر

حاشیہ درسِ ترمذی جلد ثالث کے اہم فوائد و مباحث کی فہرست

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۳	أَبْوَابُ الْحَجِّ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
۴۳	حج کی اصطلاحی تعریف کی وضاحت
۴۴	حج کے سنِ فرضیت سے متعلق اقوالِ مختلفہ
۴۴	فرضیتِ حج علی الفور کا مطلب
۴۴	”نسئ“ کی تفسیر
۴۵	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حج کو مؤخر کرنے کی ممکنہ وجوہات
۴۶	حرمِ مدینہ کا حکم
۴۹	حج سے کبائر کے معاف ہونے کی تائید میں چند روایات
۵۱	ترکِ حج پر وعید سے متعلقہ چند روایات
۶۰	عمرة القضاء پر متقل عمرہ تھا یا کسی عمرہ کی قضا؟
۶۳	تمتع اور تہران کی وضاحت
۶۴	افضلیتِ افراد کے قائلین کے نزدیک افراد سے محض ”حج“ مراد ہے یا ”حج و بعدہ عمرہ“؟
۷۳	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے قرآن فرمانے پر بیسٹا سے زائد صحابہ کرام کی روایات کے حوالے
۷۴	جاہلیت کے مقولہ ”إِذَا بَرَأَ الذَّبْرُ وَعَفَا الْأَثْرُ... حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ“ کا مطلب
۷۷	افضلیتِ تہران کی مزید وجوہ ترجیح
۸۱	نہی عن التمتع سے متعلق تحقیق
۸۳	حضرت معاویہ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے تمتع ہونے پر استدلال اور اس کی تحقیق
۸۹	خمس فواسق یقتلن فی الحرم الخ میں ”والکلب العقور“ سے کیا مراد ہے؟
۹۰ و ۸۹	”الغراب الابقع“ میں ”أبقع“ کی تحقیق اور اس قید کا فائدہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۹۷	حالت احرام میں نکلح کے جواز پر دال بعض آثار صحابہؓ۔
۱۰۱	”تزویجھاوہو محرم“ کی تائید میں امام طحاویؒ کا کلام
۱۰۲	اشارہ اور دلالت میں فرق
۱۰۳	آپ کو حالت احرام میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا یا مارا ہوا؟ روایات میں { تعارض تطبیق اور حنفیہ کے مسلک پر انطباق
۱۰۸	حضرت ابو قتادہؓ کے داخل میقات غیر محرم ہونے کے جوابات
۱۱۲	ضبیع کی حرمت کی تائید میں ”تحریم کل ذی ناب“ والی روایات
۱۱۴	کیا صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص ہے؟
۱۱۶	رفع الیدین عند رؤیۃ البیت کی بحث میں ترمذی کی روایت ”فلکنا نفعله“ کی تحقیق
۱۲۱	حجر اسود اور رکین یمانی کے استلام کے وقت قبولیت عمار سے متعلق روایات
۱۲۳	مصنف ابن ابی شیبہ کے نسخہ کے بارے میں تحقیق
۱۲۵	طواف میں ستر عورت کے واجب ہونے سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۱۲۷	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ کے اندر نماز پڑھنے یا نہ پڑھنے سے متعلق { روایات میں تعارض اور رفع تعارض سے متعلقہ تحقیق
۱۳۲	بیت اللہ کی دشا یا گیارہ مرتبہ تعمیر سے متعلق تحقیق اور تعمیر کرنے والوں کے ذکر پر مشتمل ابیات
۱۳۶	نماز میں استقبال قبلہ کی شرط پر دلائل قطعیہ
۱۳۷	گناہوں کے بسبب حجر اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق ایک اشکال اور جواب
۱۳۸	ارجاس و انجاس مشرکین کے بسبب حجر اسود کے سیاہ ہو جانے سے متعلق روایات
۱۳۹	ترمذی کی روایت ”صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمعنی امن ما کان الناس { واکثرہ رکعتین“ کی وضاحت
۱۴۱	مالکیہ کے نزدیک منیٰ میں قصر صلوٰۃ مناسک حج کا حصہ ہونے کی وجہ ہے یا سفر کی وجہ سے؟
۱۴۲	لفظ ”عرفات“ کی تحقیق وجہ تسمیہ اور حدود عرفات
۱۴۳	”بطن عرنہ“ سے متعلق تحقیق
۱۴۳	بطن عرنہ میں وقوف کے معتبر ہونے یا نہ ہونے سے متعلق امام مالکؒ کی دو روایتوں کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۴۴	”جمع“ یا مزدلفہ سے متعلق تحقیق
۱۴۵	محسّر سے متعلق تحقیق
۱۴۶	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وادی محسّر کو تیز رفتاری سے عبور کرنے کی وجوہات
۱۴۷	مناسکِ اربعہ میں ترتیبِ اور دم کے لازم ہونے سے متعلق امام ابوحنیفہؒ اور صاحبین کے مسلک کی تحقیق
۱۴۹	مناسکِ اربعہ میں عدم وجوبِ ترتیب پر ائمہ ثلاثہ رحمہ اللہ کے دلائل
۱۵۰	”لا حرج“ والی روایات سے نفیِ اثم مراد ہونے کی تائید میں ایک روایت
۱۵۱	فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم واجب نہ ہونے کی تائید میں چند روایات
۱۵۳	مناسکِ اربعہ میں ترتیب سے متعلق امام ابوحنیفہؒ کی تین روایات اور اصحابِ فتاویٰ کے لئے مقامِ فکر
۱۵۴	عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین جمع سفر ہے یا جمع نسک؟
۱۵۵	حنفیہ کے اصول کو ملحوظ رکھتے ہوئے حافظ کا ایک اعتراض اور اس کا جواب
۱۵۷	مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے لئے اذان و اقامت سے متعلق مزید دو مذاہب
۱۵۸	حنفیہ کے مسلک پر جمع عرفات اور جمع مزدلفہ میں اذان و اقامت کے مسئلہ میں فرق کرنے کی وجہ
۱۶۰	وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کے زوال سے یوم النحر کی صبح صادق تک ہونے کی دلیل
۱۶۳	یوم النحر میں رمی کا وقت اختلافِ فقہاء اور دلائل
۱۶۷	تقلیدِ غنم کا مفہوم اس کی حیثیت تقلید کس کس چیز سے حاصل ہو جاتی ہے
۱۶۷	تقلید و اشعار کی ایک اور حکمت
۱۶۸	کیا اشعار اونٹ کے ساتھ مخصوص ہے؟
۱۶۹	اشعار کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کے مذہب سے متعلق امام طحاویؒ کی وضاحت کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی کی بات بے وزن ہے
۱۶۹	احادیثِ اشعار کو منسوخ قرار دینے کے مقابلہ میں احادیثِ نہی عن المثلہ کے مقابلہ میں ترجیحاً للحرم مرجوح کہنا بہتر ہے
۱۷۰	اشعار کے محض مباح ہونے پر دال روایات
۱۷۱	صاحب ”تحفہ“ کا وکیع کے امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہ ہونے کا دعویٰ اور اس کا رد
۱۷۳	معارضہ صورتیہ کے موقع پر سلف کی نارسنگی کے واقعات

صفحہ	فوائد و مباحث
۱۷۴	قولہ : کنت اقل فلا تدهی رسول اللہ کلمہ غنائی ترکیب متعلق اہم وقت
۱۷۵	تقلیدِ غنم
۱۷۶	غنم کو ہدی میں شمار نہ کرنے سے متعلق ابن المنذر کا احتاف پر اعتراض اور علامہ عینی کا جواب
۱۷۷	کیا تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم ہو جاتا ہے ؟ محرم ہو جانے کی تائید میں روایات اور ان کے جوابات
۱۸۰	رکوبِ بدنہ کے بارے میں فقہاء کے سارے مذاہب
۱۸۱	بدنہ پر سامان لادنے یا بدنہ کو کرکے پر دینے کا حکم
۱۸۲	موتے مبارک کی تقسیم و اعطائے متعلق روایات میں تطبیق کی وضاحت
۱۸۶	امام ابو حنیفہ کے نزدیک اعتبارِ ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے
۱۸۸	حلقہ کے بعد طوافِ زیارت سے قبل خوشبو کے جواز پر دال روایات
۱۸۹	مذکورہ مسئلہ میں • وهو قول اهل الكوفة • کا مصداق اور معارف السنن میں ایک قساع
۱۹۲	حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ پڑھے جانے پر اجماع کی دلیل
۱۹۲	یومِ عرفہ میں ترکِ تلبیہ پر دال روایات کا اصولی جواب
۱۹۳	نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے دن میں طوافِ زیارت کرنے پر دال روایات
۱۹۶	یوم النحر میں آپ نے ظہر کی نماز منیٰ میں ادا فرمائی یا مکہ میں ؟
۱۹۶	• ابلغ • یا • محصب • سے متعلق تشریح
۱۹۷	آپ کے وادیِ محصب میں قصداً اترنے پر دال روایات
۲۰۲	عمرہ سے متعلق تشریح
۲۰۵	تنعیم
۲۰۵	تنعیم سے عمرہ کرانے کی توجیہ سے متعلق ایک اشکال اور اس کا جواب
۲۰۷	لفظ "رجب" منصرف ہے یا غیر منصرف ؟
۲۰۷	حضرت ابن عمرؓ کے صلوة الضحیٰ کو بدعت کہنے کی توجیہ
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق روایات
۲۰۸	عمرہ رمضان کی فضیلت سے متعلق ارشاد کس کس کے سوال کے جواب میں فرمایا گیا
۲۱۰	امام رازیؒ کے کلام سے "احصار" کی تحقیق اور امام ابو حنیفہؒ کے مذہب کی تائید

صفحہ	نوائد و مباحث
۲۱۵	حنفیہ کے نزدیک اشراط فی الحج معتبر نہ ہونے کے باوجود بے فائدہ نہیں —
۲۱۸	کیا حیض و نفاس والی عورت کے لئے بصورتِ مجبوری اسی حالت میں طواف زیارت کرنے کی گنجائش ہے؟ اس سے متعلق علامہ ابن تیمیہ کی رائے
۲۱۹	طوافِ وداع کے حاجی کے ساتھ خاص ہونے کی دلیل —
۲۲۰	کیا طوافِ وداع کے بعد مکہ میں ٹھہرے رہنے سے دوسرے طوافِ وداع لازم ہے؟
۲۲۰	طوافِ وداع کے بغیر چلے جانے والے شخص کا حکم —
۲۲۴	ابراہیم نخعی کی مراسیل —
۲۲۶	حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں —
۲۳۱	قارن کے حق میں تعددِ طواف (طوافِ عمرہ و طوافِ زیارت) کے اثبات اور مخالف روایات کے جواب میں حضرت شیخ الہند کا نفیس کلام
۲۳۲	سعی ماثیادراکبائے متعلق روایات جن کے مجموعہ سے قارن کے حق میں تعددِ سعی کا پتہ چلتا ہے
۲۳۳	حضرت جابرؓ کی قارن کے بارے میں بظاہر ایک طواف اور ایک سعی پر دال روایت کا جواب
۲۳۶	حضرت ابن عباسؓ کی اس روایت سے متعلق تحقیق جو مرنے والے محرم کے احرام کے منقطع ہونے پر دال ہے
۲۴۱	دودن کی رمی ایک دن میں کرنے سے متعلق روایت "فی الاول منھما" کے الفاظ کے ساتھ ہے یا "فی الآخر منھما" کے الفاظ کے ساتھ
۲۴۱	"فی الآخر منھما" کی تقدیر پر مطلب —
۲۴۲	رمی میں جمع تقدیم پر دال "فی الاول منھما" کی روایت کی دو توجہیں —
۲۴۴	نیت مبہمہ کے ساتھ احرام کا جواز شافعیہ کے ساتھ خاص نہیں —
۲۴۵	یوم الحجۃ الاکبر سے متعلق ترمذی کی روایت مرفوعہ کے مقابلہ میں روایت موقوفہ اصح ہے
۲۴۵	اس روایت کے نقل کرنے میں امام ترمذی کے تفرد کا قول اور اس مضمون کی بخاری کی دو روایتیں
۲۴۵	یوم النحر کو "یوم الحج الاکبر" قرار دینے کی وجہ —
۲۴۶	"یوم الحج الاکبر" کے مصداق سے متعلق مزید دو اقوال —
۲۵۱	روایت "ما دمر زمر لما شرب لہ" سے متعلق تحقیق اور سلف کا اس سے متعلق تجربہ
۲۵۳	کھڑے ہو کر زم زم پینے کا حکم —

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

- ۲۵۵ لفظ "جنائز" کی تحقیق
- ۲۵۵ نہی عن الکتی سے متعلق دو روایتیں
- ۲۵۶ علاج بالکتی کے جواز پر دال چند روایتیں
- ۲۶۰ وصیت کے لغوی و اصطلاحی معنی
- ۲۶۱ تنہائی مال کا مطلب اور تنہائی سے زائد کی وصیت کرنے کی تقدیر پر حکم
- ۲۶۳ تنہائی سے کم کی وصیت پسندیدہ ہونے سے متعلق روایات
- ۲۶۳ ابو زرؓ کا واقعہ وفات
- ۲۶۳ تلقین عند القبر کرنے والے کو روکا نہ جائے
- ۲۶۹ نفی اور "نعاء فلان" کی تحقیق
- ۲۷۰ نفی پر دال روایات اور ان کا محمل
- ۲۷۰ نفی سے متعلق تین حالات اور ان کا حکم
- ۲۷۳ میت کو کافور لگانے کی حکمت
- ۲۷۴ امام ابوحنیفہؒ "کافور کے استعمال کے غیر مستحب ہونے" کے قائل نہیں۔
- ۲۷۵ قولہ: "أَشْعِرُ نَهَايَهُ" کی تشریح
- ۲۷۷ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی کتنی چوٹیاں بنائی جائیں گی اور کس طرح ڈالی جائیں گی؟ اس سے متعلق حنفیہ کے مسلک اور دلیل کی تحقیق
- ۲۷۸ غسل من غسل المیت سے متعلق روایات
- ۲۷۸ غسل من غسل المیت سے متعلق مذاہب فقہاء
- ۲۷۹ غسل من غسل المیت کی حکمت
- ۲۸۰ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو شاکیروں میں کفنہ سے متعلق روایت کے رواۃ کی تحقیق

صفحہ	فوائد و مباحث
۲۸۲	”سحولیۃ“ کی تحقیق
۲۸۵	حضرت عائشہؓ کی روایت ”لیس فیہا قسین الخ“ کی ایک اور ترجیح
۲۸۶	دعوت من اهل المیت کی ممانعت کی ایک دلیل
۲۸۷	روایت ”داعی امراۃ“ کے الفاظ کے ساتھ ہے یا ”داعی امراۃ“ کے الفاظ کے ساتھ
۲۸۸	میت پر بکار بالصوت پر وال روایات
۲۸۹	تعذیب میثت بکار اہلہ پر وال روایات و آثار
۲۹۲	”الطعن فی الأحاب“ کی تشریح
۲۹۳	قولہ : والأثناء، مطرنا بنوء کذا او کذا کی تشریح
۲۹۴	مشہی امام الجنازہ سے متعلق روایت کے مرسل ہونے کی تحقیق
۲۹۵	جنازہ کے ساتھ رکوع یا چلنے کے ناپسندیدہ ہونے سے متعلق روایت
۲۹۶	حنفیہ کی مسئلہ روایت پر راوی کی جہالت سے متعلق اقتراض کا حضرت گنگوہیؒ کا جواب اور اس سے متعلق اشکال و جواب
۲۹۷	قائلین مشہی امام الجنازہ اور قائلین مشہی خلف الجنازہ کی عقلی دلیل
۲۹۸	جنازہ کے ساتھ رکوع کی کراہت کی وجہ
۳۰۰	حضرت معاویہؓ مرنے کی غائبانہ نماز جنازہ ان کی کس خصوصیت کی بناء پر تھی
۳۰۲	نماز جنازہ میں پانچ تکبیرات کے قائلین
۳۱۰	جنازہ خارج مسجد اور مصلیٰ داخل مسجد ہونے کی تقدیر پر مختار قول
۳۱۱	عذر کی صورت میں عدم کراہت
۳۱۲	نماز جنازہ میں امام کے میت کے سینے کے مقابل کھڑے ہونے کی حکمت
۳۱۸	روایت میں ”صلوۃ علی المیت“ کے الفاظ آپ کے شہداء احد کی نماز جنازہ پڑھنے پر ال ہیں
۳۱۸	قائلین جواز صلوۃ علی القبر کے نزدیک کتنی مدت تک صلوۃ علی القبر جائز ہے ؟
۳۲۱	جنازہ کے لئے قیام متروک ہونے کی وجہ
۳۲۱	لحد اور شق کی کیفیت
۳۲۲	لحد کے افضل ہونے کے باوجود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ”لحد“ یا ”شق“ میں لحد دفنانے کے بارے میں صحابہ کرامؓ کے اختلاف کی وجہ

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۲۵	”ان لا تدع قبراً مشرفاً الا سويتہ“ کے مطلب سے متعلق ایک وضاحت
۳۲۸	زیارت قبور للنساء کا حکم
۳۲۹	جواز کی ایک دلیل
۳۳۰	وكتا كندمانی جذیمة الخ دو شعروں کا ترجمہ
۳۳۱	متمم بن نویرہ کے قول ”كان ر الله أخاً“ کا ترجمہ
۳۳۹	امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک کفالت عن المیت کے درست نہ ہونے کی وجہ
۳۴۱	کفالت عن المیت کے جواز پر دال روایت کا جواب
۳۴۱	نماز جنازہ میں محض پہلی تکبیر میں رفع یدین پر دال روایت کے رجال کی تحقیق
۳۴۱	نماز جنازہ میں رفع یدین اور ترک رفع سے متعلق متفرق فوائد

اجواب لنکاح

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۳۴۳	نکاح کے اصطلاحی معنی
۳۴۵	نکاح کے ضروری ہونے پر دال روایت سے جمہور کے مسلک پر اعتراض اور اس کا جواب
۳۴۶	نکاح کے مقابلہ میں تحلی للعبادة کے افضل ہونے کے دلائل اور ان کے جوابات
۳۴۶	نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں احناف کے اقوال
۳۴۸	تحلی للعبادة کے مقابلہ میں اشتغال بالنکاح کے افضل ہونے کی دلیل
۳۴۹	کفارت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ
۳۵۰	مخلوبہ کو دیکھنے کے بارے میں امام مالکؒ کے مذہب کی تحقیق
۳۵۰	نظر الی المخلوبہ کا استحباب
۳۵۲	آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت ربیع رضی اللہ عنہا کے قریب بیٹھنے کی توجیحات
۳۵۶	حدیث کے منکر ہونے سے متعلق معتدین و متأخرین کی اصطلاح کا فرق اور موسیقی کی حرمت پر دال روایت کے منکر یا غریب ہونے کا جواب
۳۵۷	موسیقی کی حرمت پر دال بتیسری روایات کے حوالجات
۳۶۴	بعض صحابہ کرامؓ کے بارے میں ”سماع“ کی روایات اور ان کا جواب

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۶۶	نکاح کی مبارکباد کے موقع پر "بالرفاء والبنین" کہنے کی ممانعت کی وجہ —
۳۶۹	ولیمہ کے واجب یا مسنون و مستحب ہونے سے متعلق اقوال —
۳۶۹	"اولم ولو بشاة" میں "لو" کے تقلیل یا تکثیر یا تمنی کے لئے ہونے سے متعلق اقوال —
۳۷۲	دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب یا مسنون ؟ —
۳۷۳ و ۳۷۴	عبارت نسائے نکاح کے منعقد ہونے کے بارے میں روایات ائمہ احناف —
۳۷۵	عبارت نسائے نکاح درست نہ ہونے پر چہرہ پر کے دلائل اور ان کے جوابات —
۳۸۰	حضرت ابو موسیٰؓ کی روایت "لانکاح الا بولی" کے مضطرب ہونے کی تفصیل —
۳۸۱	مذکورہ روایت میں "اسرائیل" کے طریق کے راجح ہونے کی وجہ —
۳۸۲	"لانکاح الا بولی" کو نفی کمال پر محمول کرنے سے متعلق اعتراض و جواب —
۳۸۲	"فنکاحها باطل" کی ایک اور توجیہ —
۳۸۳	نکاح میں "بیتہ" کے بجائے محض "اعلان" کے کافی ہونے سے متعلق — امام مالکؒ کی دلیل اس کا جواب اور احناف کی دلیل
۳۸۵	نکاح میں عورتوں کی شہادت کے غیر معتبر ہونے پر شوافع کا ایک استدلال اور اس کا جواب —
۳۸۸	منطوق، مفہوم موافق اور مفہوم مخالف —
۳۸۹	لفظ یتیمہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے —
۳۸۹	مقدار مہر سے متعلق متفرق فوائد —
۳۹۲	"نعلین" پر نکاح سے متعلق روایت امام ترمذیؒ کی تحسین کے باوجود ضعیف ہے —
۳۹۳	دخول سے قبل کچھ دینے یا نہ دینے سے متعلق روایات میں تعارض کی توجیہ —
۳۹۳	حضرت فاطمہؓ کو "زرہ" صفت بطور مہر معجل دی گئی تھی یا ان کا مہر کامل تھی ؟ —
۳۹۴	خالص لوہے یا چاندی چڑھے ہوئے لوہے کی انگوٹھی کے جواز کے بارے میں شوافع کے مسلک کی تحقیق —
۳۹۵	حنفیہ کے نزدیک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کے جواز سے متعلق تحقیق —
۳۹۶	"القص ولو خاتما من حديد" کے فرمان سے لوہے کی انگوٹھی کے جواز پر استدلال محل نظر —
۳۹۶	تعلیم قرآن کو مہربنانے کے جواز و عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء —
۳۹۷	جواز پر دال واقعہ متعلقہ صحابی کی خصوصیت پر محمول ہے —

صفحہ	فوائد و مباحث
۳۹۷	”جعل عتقا صد اقصا“ کے جواب سے متعلق امام طحاوی کا کلام
۳۹۸	”مُحَلَّ“ اور ”مُحَلَّل لہ“ پر لعنت کی وجہ
۳۹۸	نکاح بشرط التحلیل سے متعلق مذاہب فقہاء
۴۰۲	{ جوازِ متعہ سے متعلق حضرت ابن عباسؓ کا قول حالتِ اضطرار کے ساتھ خاص تھا، بعد میں انھوں نے اس سے بھی رجوع کر لیا تھا
۴۰۳	سوائے ایک مرسل روایت کے کسی روایت میں متعہ کے لئے ”حَلَّت“ کا صیغہ نہیں آیا
۴۰۵	تحریمِ متعہ کے وقت سے متعلق مختلف روایات
۴۰۶	تحریمِ متعہ محض ایک مرتبہ نہ ہونے کا قرینہ
۴۰۷	نہی عن متعۃ النساء والی روایت میں ”زمن خیر“ ظرف کی تحقیق
۴۰۸	قرآن کریم کی آیت سے متعہ کی حَلَّت پر روافض کے استدلال کا جواب
۴۰۹	”لا جلب ولا جنب“ کے مطلب سے متعلق تحقیق
۴۱۰	”شغار“ کی ایک اور صورت
۴۱۰	{ شغار کی صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کے بارے میں شوافع کا عقلی استدلال اور اس کا جواب
۴۱۰	شغار کے عدم جواز کے باوجود اس صورت میں نکاح کے منع نہ ہونے کی دلیل
۴۱۱	پھوپھی بھتیجی یا خالہ بھانجی کو نکاح میں جمع کرنے کی ممانعت پر روافض و خوارج کے سوائت کا اتفاق
۴۱۱	مانعت سے متعلق روایت خبر مشہور ہے
۴۱۳	چار سے زائد بیویوں والے شخص کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق متفرق فوائد
۴۱۵	حدیث باب سے متعلق امام بخاریؒ کے قول ”ہذا حدیث غیر محفوظ“ کے بارے میں تحقیق
۴۱۶	”ابورغال“ کی تعیین کے بارے میں اقوال مختلفہ اور قولِ راجح
۴۱۸	کافر زوجہ میں ایک ساتھ گرفتار کئے جانے کی صورت میں ان کے نکاح کا حکم
۴۲۰	”حلوان الکاہن“ سے متعلق تشریح
۴۲۲	مخطوبہ کی تین حالتیں اور ان سے متعلق احکام
۴۲۳	عزال کی ممانعت سے متعلق روایات کی حکمت

صفحہ	فوائد و مباحث
۴۲۶	ائمہ ثلاثہ کے مسلک میں ثیبہ کی باری سے متعلق تفصیل
۴۳۰	احد الزوجین کے اسلام لانے کے حکم سے متعلق چند فوائد
۴۳۱	حضرت زینبؓ اور حضرت ابوالعاصؓ سے متعلق کچھ وضاحتیں
۴۳۲	حضرت زینبؓ کے نکاح اول کے ساتھ لوٹائے جانے سے متعلق اشکال کے جواب سے متعلق تحقیق
۴۳۴	مہر مقرر کئے جانے سے قبل شوہر کی وفات سے متعلق معقل بن سنان کی روایت پر فترض درست نہیں

ابواب الرضاع

۴۳۶	لبن الفحل والے رشتوں کی حلت پر عقلی استدلال اور اس کا جواب
۴۴۰	لبن الفحل والے رشتوں کی حرمت جمہور کا قول ہے
۴۴۱	کتے رضعات سے حرمت ثابت ہوتی ہے اس سے متعلق حضرت عائشہؓ کے تین اقوال
۴۴۴	خمس رضعات من القرآن والی روایت میں راوی کے وہم کی ایک مضبوط دلیل
۴۴۸	مدت رضاع سے متعلق امام مالکؒ کی پانچ روایتیں
۴۵۳	”الولد للفراس“ والی روایت متواتر ہے
۴۵۳	اس روایت کے بیشک سے زائد صحابہ کرامؓ کے اسماہ اور ان کی روایات کے حوالے
۴۵۶	کیا ثبوت فراس کے بعد ثبوت نسب کے لئے امکان وطی بشرط ہے ؟

آبواب الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۴۶۱	بیوی کی اصلاح کے تین مراحل
۴۶۴	طلاق بدعی کی تعریف اور اس کی مختلف صورتیں
۴۶۵	حیض میں دی جانے والی طلاق سے رجوع کے بعد حیض سے متصل طہر میں طلاق کے جواز عدم جواز سے متعلق اقوال فقہاء
۴۶۶	طلاق فی الحيض محسوب ہے
۴۶۷	”أنت طالق ألبتة“ کہنے کے بارے میں امام احمدؒ کا مسلک

- ۴۶۸ — عویر مجلانی کے واقعہ سے بیک وقت تین طلاق کے جواز پر استدلال درست نہیں —
- ۴۶۹ — یقین طلاق کے عدم جواز پر محمود بن سبید اور حضرت انس کی روایات مضبوط ہیں —
- ۴۷۰ — مطلقہ ثلاث اگر غیر بدخول ہو تو اخلاف کے نزدیک تفصیل —
- ۴۷۰ — طلاقات ثلاث کے وقوع سے متعلق چوتھے مذہب —
- ۴۷۳ — مؤطا امام مالک کی صفحہ ایک روایت سے پانچ صحابہ کرام کا مسلک {
- ۴۷۳ — ”وقوع الطلاقات الثلاث بكلمة واحدة“ ثابت ہوتا ہے {
- ۴۷۴ — وقوع الطلاقات الثلاث دفعۃ سے متعلق آثار صحابہؓ کے حوالے —
- ۴۷۵ — تین طلاق دفعۃ کے وقوع پر انعقاد اجماع کے حوالے —
- ۴۷۸ — حضرت رکانہؓ کے واقعہ سے متعلق ”طلق ثلاثا والی روایت ضعیف ہے —
- ۴۷۹ — تین ایکٹھی طلاقوں سے ایک طلاق بھی واقع نہ ہونے کے قائلین کے دلائل اور ان کے جوابات —
- ۴۸۲ — امام مالکؒ کے نزدیک ”إختاری“ کا حکم —
- ۴۸۵ — مبتوتہ غیر حاملہ کے لئے وجوب کئی اور عدم نفقہ کے بارے میں مالکیہ و شافعیہ {
- کی دلیل بطرز دیگر
- ۴۸۶ — وجوب نفقہ پر ال قرارۃ شاذہ کم از کم خبر واحد کے درجہ میں ہے —
- ۴۸۷ — ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل علی الاطلاق مقبول ہیں —
- ۴۸۸ — خصوص حال سے متعلق اجازت کو عام الفاظ سے نقل کرنے پر حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیسؓ پر ناراضگی
- ۴۹۰ — فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت کی راجح توجیہ پر اشکال اور اس کا جواب —
- ۴۹۰ — عدم نفقہ دسکنی پر ال قرارۃ کی روایت کے عام الفاظ سے پیدا ہونے والے اشکال کا جواب —
- ۴۹۳ — عد و طلاق میں عورت کا اعتبار ہونے پر آثار صحابہؓ کرامؓ —
- ۴۹۵ — خلع کی اصطلاحی تعریف —
- ۴۹۹ — خلع سے متعلق روایت میں ”ولکنی أکھر الکفر بالإسلام“ کا مطلب —
- ۵۰۱ — ”الَّذِي يَبِيدُهُ عُقْدَةُ النِّكَاحِ“ کا مصداق —
- ۵۰۱ — مدارۃ اور مداہنت میں فرق —
- ۵۰۳ — بغیر ضرورت طلاق کے مباح یا غیر مباح ہونے سے متعلق کلام —

صفحہ	فوائد و مباحث
۵۰۶	حضرت ابن عمرؓ کے ابتدائے اپنے والد کے حکم کے باوجود طلاق نہ دینے کی توجیہ —
۵۰۶	مجنون اور معتوہ میں فرق اور ان کی طلاق کا حکم —
۵۰۷	سکران کی طلاق —
۵۱۰	متوفی عنہا زوجہ کی عدت کے ایام سے متعلق وضاحت —
۵۱۲	عورت کے بناؤ سنگھار سے متعلق شرائط کے دلائل —
۵۱۲	صغیر اور کافر پر سوگ کے واجب ہونے کے بارے میں اخاف کا استدلال "استدلال بالمفہوم" نہیں
۵۱۷	زمانہ جاہلیت میں عدت کے اختتام پر عورت کے مہینگی پینکنے کا کیا مقصد ہوتا تھا
۵۱۸	مد کی مقدار —
۵۲۱	واقعہ غسل —
۵۲۱	واقعہ حضرت ماریہ قبطیہ رضی اللہ عنہا —
۵۲۲	ایلام میں چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق یائین واقع ہونے سے متعلق آثار —
۵۲۳	لعان کے لغوی و اصطلاحی معنی اور لعان کی حقیقت سے متعلق اخاف و شوافع کا اختلاف
۵۲۳	لعان کی فرقت سے متعلق امام شافعیؒ اور بٹی کا مسلک اور اس کا جواب —

وَاٰخِرُ حَقٍّ اَنَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

أَبْوَابُ الْحَجِّ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

حج کے لغوی و اصطلاحی معنی | حج کے لغوی معنی قصد و زیارت کے ہیں۔ اور اصطلاح شرع میں "زیارتہ مکان مخصوص فی زمان مخصوص بفعل مخصوص" کو کہا جاتا ہے۔
حج کس سن میں فرض ہوا؟ | حج کی فرضیت کے بارے میں متعدد اقوال ہیں۔ جمہور کے نزدیک راجح یہ

۱۔ وہو الفتح والکسر لغتان وبہما قرئ فی التنزیل فی السبعة، وقال الطبری: افکر لنجد والفتح لغیرہم۔ وفی "امالی الہجری" اکثر العرب یکسرون الحاء وعن التحسین الجعفی: ان الفتح الاسم، والکسر المصدر وعن غیرہ عکسہ۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۷) ۱۲ مرتب عن اللہ عنہ -

۲۔ اصل الحج فی اللغة: القصد، وقال الخلیل: کثرة القصد إلى معظم، وفی الشعر: القصد إلى البیت الحرام بأعمال مخصوصة۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹۹) کتاب الحج، باب وجوب الحج وفضلہ - ۱۲ مرتب عن اللہ عنہ
۳۔ کما فی کنز الدقائق (ص ۷۲) کتاب الحج - علامہ ابن نجیمؒ مذکورہ تعریف کی شرح کرتے ہوئے لکھتے ہیں: والمراد بالزیارة الطوان والوقوف، والمراد بالمکان المخصوص: البیت الشریف والجبل المسعی بعرفات، والمراد بالزمان المخصوص: فی الطواف: من طلع الفجر یوم النحر إلى آخر العمر، وفی الوقوف: ذوال الشمس یوم عرفة إلى طلوع الفجر یوم النحر۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۰۷) ۱۲ مرتب

۴۔ قال العینی: ذکر القرطبی أن الحج فرض سنة خمس من الهجرة، وقیل: سنة تسع، قال: وهو الصحیح، وذكر البیهقی: أنه كان سنة ست، وفی حدیث ضامر بن ثعلبة ذکر الحج، وذكر محمد بن جیب ان قد دونه كان سنة خمس من الهجرة، وقال الطرطوشي، وقد روى أن قدومه على النبي صلى الله عليه وسلم كان في سنة تسع، وذكر الماوردی أنه فرض سنة ثمان، وقال (إمام الحرمين: سنة تسع أو عشر، وقیل سنة سبع، وقیل: كان قبل الهجرة وهو شاذ - عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۲۲) کتاب الحج، قبیل باب وجوب الحج وفضلہ ۱۴ رشید اشرف

میں فرض ہوا۔

فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟ اس میں اختلاف ہے کہ فرضیت حج علی الفور ہے یا علی التراخی؟

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام ابو یوسفؒ اور بعض دوسرے فقہاء کا مسلک یہ ہے کہ حج کی فرضیت علی الفور ہے، جبکہ امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کی فرضیت علی التراخی ہے۔ امام ابو حنیفہؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ اگرچہ ان کی اصح روایت پہلی ہی ہے۔ امام احمدؒ سے ایک روایت فرضیت علی الفور کی ہے دوسری علی التراخی کی۔ ثمرہ اختلاف حق اثم میں ظاہر ہوگا، نہ حق قضا۔ وادامیں لکھ

پھر جن فقہاء نے وجوب علی الفور کا قول کیا ہے ان کے نزدیک حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی تاخیر ایک عذر پر مبنی تھی کہ زمانہ جاہلیت سے کفار عرب میں نسی کا رواج تھا، چونکہ ناسی میں ذی الحجہ اپنے صحیح مقام پر آ رہا تھا اور اس حساب سے قاد الحافظ: **ثُمَّ اخْلِفَتْ فِي سُنَّتِهِ فَالْجُمْهُورُ عَلَى أَنَّهُ سَنَةٌ لَا لَهَا نَزْلٌ فِيهَا قَوْلُهُ تَعَالَى "وَأَتُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ"** وهذا يثبتني على أن المراد بالإتمام ابتداء الفرض، ومؤيداه قراءة علقمة ومسروق وإبراهيم النخعي بلفظ "وَأَتُوا" أخرجه الطبري بأسانيد صحيحة عنهم، وقيل المراد بالإتمام الإكمال بعد الشروع، وهذا يقتضي تقدم فرضه قبل ذلك، وقد وقع في قصة ضمام ذكر الأثر بالحج، وكان قدومه على ما ذكر الواقدي سنة خمس وهذا يدل - إن ثبت - على تقدمه على سنة خمس أو وقوعه فيها - كذا في فتح الباري (ج ۳ ص ۳۰۰) باب وجوب الحج وفضله - حج کی فرضیت اور ضمام بن ثعلبہؒ کی مدینہ آمد سے متعلق کچھ کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۴۰۴) باب ما جاء إذا أدت الزكاة فقد قضيت ما عليك کے تحت بھی گزر چکا ہے ۱۲ مرتب

۲۔ والمراد من الفور أن يلزم المأمور به في أقل أوقات الإمكان، بمعنى وجوب الحج على الفور تعين العام النقل عند استجماع شرائط الوجوب - كذا في البناية شرح الهداية للعيني (ج ۳ ص ۴۲۸) بتغير من المرتب ۱۲

۳۔ هذا ملخص ما في "المجموع" وقواعد ابن رشد" وشرح "المنهاج" - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۸) ۱۷ مرتب
۴۔ قال الزيلعي في التبیین (ج ۲ ص ۲، کتاب الحج) وثمرة الخلاف تظهر في حق المأثم حتى يقتض وتورد شهادته عند من يقول: هو على الفور، ولو حج في آخر عمره ليس عليه الإثم بالإجماع، ولو مات ولم يحج أثم بالإجماع ۱۸ مرتب
۵۔ لفظ نسي - مصدر، جس کے معنی ہیں "مؤخر کرنا" عام مفسرین کے قول کے مطابق اس کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب کو جب "اشہر حرم" میں سے کسی مہینہ میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو خود ہی فیصلہ کر لیتے کہ اس سال یہ مہینہ اپنی اہل جگہ نہیں ہے بلکہ فلاں مہینہ کی جگہ ہے، مثلاً اگر انہیں محرم میں جنگ کرنے کی ضرورت پیش آتی تو یہ فیصلہ کر لیتے کہ اس سال صفر محرم کی جگہ پر ہے اور محرم صفر کے موقع پر آیا، اسی کو "نسی" کہا جاتا ہے۔

اس تفسیر کے مطابق "نسی" کی صورت میں کسی مہینہ کی زیادتی لازم نہیں آتی۔

لیکن امام رازی کے نزدیک نسی کی تفسیر یہ ہے کہ اہل عرب ہر سال ایک مہینہ کا اضافہ کرتے تھے تاکہ ذی الحجہ کا مہینہ اور

حج کا موسم ان کی خواہش کے مطابق شمسی سال کے مخصوص مہینہ اور مخصوص موسم میں آئے، اس سے ایک تو یہ غرالی لازم آتی کہ ←

کے مطابق تھا جو باری تعالیٰ کے ہاں معتبر ہے، اس لئے آپؐ نے تاخیر فرمائی اور سنہ کا انتظار کیا، اسی کی طرف

آئیے ”الزمان قد استدار کھینٹا، یوم خلق الله السماوات والارض“ سے اشارہ فرمایا۔

حج کی شرائط | حج کی چند شرائط ہیں، اور یہ شرائط مجموعی اعتبار سے دو قسموں پر ہیں، ایک شرط وجوب، دوسرے

شرط اداء، شرط وجوب کے فقدان سے وجوب فی الذمہ نہیں ہوتا۔ چنانچہ موت کے وقت وصیت حج بھی واجب نہیں ہوتی

اور شرط اداء کے فقدان سے وجوب فی الذمہ باقی رہتا ہے۔ اور عدم اداء کی صورت میں وصیت حج بھی واجب ہوتی ہے۔

واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی حرمة مکة

عن أبي شريح العدوي أنه قال لعمر بن سعيد - وهو يبعث البعوث إلى مكة - :

ہر تیس سال تیرہ مہینے کا ہو جاتا، دوسرے ”شہر حرام“ کی حرمت موخر ہو کر دوسرے مہینے کی طرف منتقل ہو جاتی جو فی الواقع ”شہر حرام“

نہ ہوتا۔ واللہ اعلم قاموس القرآن (ص ۶۰۲) بتخیر من المرتب ۱۲

۱۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۶۳۲) کتاب البخاری، باب حجة الوداع ۱۲ م

۲۔ قال ابن قدامة: ”فأما النبي صلى الله عليه وسلم فأنما فتح مكة سنة ثمان وأما آخره سنة ثمان فمحتسب

أنه كان له عذر من عدم الاستطاعة، أو كره رؤية المشركين عراة حول البيت، فأخر الحج حتى بعث أبا بكر ينادي

”أن لا يهتج بعد العام مشرك ولا يطوف بالبيت عريان“ ويحتمل أنه أخره بأمر الله تعالى لتكون حجة الوداع في

السنة التي استدار فيها الزمان كهيئته يوم خلق الله السموات والأرض، ويصادف وقفة الجمعة، ويكمل الله

دينه“۔ المغني (ج ۳ ص ۲۴۴) تحت مسألة: فمن فرط فيه حتى ترقى أخرج عنه من جميع ماله حجة وعمر ۱۲ مرتب

۳۔ كما بين الشيخ ابن الهمام في فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ م

۴۔ جیسے اسلام، بلوغ، عقل اور عرت ۱۲ م

۵۔ جیسے اعرام، مکان مخصوص وغیرہ ۱۲ م

۶۔ حتی لو ملك ما به الاستطاعة حال كفره ثم اسلم بعد ما انتقر لا يجب عليه شيء بذلك الاستطاعة بخلاف ما

لو ملكه مسلماً فلم يهتج حتى انتقر حيث يتقرر الحج في ذمته ديناً عليه۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۲۰) كتاب الحج ۱۲ مرتب

۷۔ چنانچہ دوسری شرائط کی موجودگی میں اعرام کی شرط کے بغیر بھی وجوب فی الذمہ ہو جاتا ہے ۱۲ م

۸۔ أخرجه هذا الحديث البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب۔ ومسلم (ج ۱ ص ۴۲)

باب تحريم مكة إلخ ۱۲ مرتب۔

اُذْنِ لِي أَيُّهَا الْأَمِيرُ! أَحَدُكَ قَوْلًا قَامَ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْزَلَ مِنْ يَوْمِ الْفَتْحِ سَمْعَتَهُ أَذْنًا يَدْعَاهُ قَلْبِي وَأَبْصَرْتَهُ عَيْنَايَ حِينَ تَكَلَّمَ بِهِ" عمرو بن سعيد بن العاص مدینہ طیبہ میں یزید کا گورنر تھا، چونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیر رضی اللہ عنہما کی خلافت مکہ مکرمہ میں قائم ہو چکی تھی، اس لئے انہوں نے یزید کے ہاتھ پر بیعت کرنے سے انکار کر دیا تھا، یزید نے ان کے مقابلہ کے لئے فوج روانہ کی تھی اسی سلسلہ میں عمرو بن سعیدؓ الی مدینہ کو لکھا تھا کہ وہ وہاں سے بھی کچھ فوجیں مکہ مکرمہ روانہ کرے، عمرو بن سعیدؓ حکم کی تعمیل میں فوجیں بھیج رہا تھا، یہ اسی وقت کا واقعہ ہے۔

”أَنَّه حَمْدُ اللَّهِ وَأُثْنِي عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: إِنْ مَكَّةَ - ثُمَّ مَهَّ اللَّهُ وَلَمْ يَحْرَمْهَا النَّاسَ، وَلَا يَحِلُّ لِمَرِيٍّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أَنْ يَسْفِكَ بِهَا دَمًا أَوْ يَعْصِدَ بِهَا شَجَرَةً“ حرم مکہ کی نباتات میں قسم کی ہیں، ایک وہ جو کسی شخص نے اپنی محنت سے اُگائی ہوں، اُن کو کاٹنا یا اکھیڑنا بالاتفاق جائز ہے، دوسری وہ کہ ان کو کسی نے اُگایا تو نہ ہو لیکن وہ ان ہی نباتات کی جنس سے ہوں جنہیں لوگ عام طور سے اُگاتے ہیں، اس دوسری قسم کی نباتات کو بھی کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، تیسری خود رو گھاس وغیرہ اس میں سے صرف اذخر کو کاٹنا اور اکھیڑنا جائز ہے، نیز خود رو پودوں میں سے اگر کوئی پودا مڑجھا گیا ہو، یا جل گیا ہو یا ٹوٹ گیا ہو تو اس کو کاٹنا بھی جائز ہے

حاصل یہ کہ اذیعیضد بہا شجرۃ میں شجرہ سے مراد وہ گھاس اور پودے وغیرہ ہیں جو خود اُگے ہوں۔ ماۓ بنتہ الناس کی جنس میں سے بھی نہ ہوں، ٹوٹے ہوئے، جلے ہوئے اور مڑجھائے ہوئے بھی نہ ہوں۔ نیز اذخر

۱۲ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۱) ۱۲ م

”قَالَ الْحَاجَزِيُّونَ - مَالِكٌ وَالشَّافِعِيُّ وَأَحْمَدُ وَإِسْحَاقُ وَغَيْرُهُمْ - إِنْ لِلْمَدِينَةِ حَرَمًا مِثْلَ حَرَمِ مَكَّةَ، فَلَا يَجُوزُ قَطْعُ شَجَرِهَا وَلَا اخْتِصَادُ صَيْدِهَا، ثُمَّ عِنْدَ ابْنِ أَبِي ذَرْبٍ فِيهِ جَزَاءٌ مِثْلُ مَا بِمَكَّةَ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ فِي الْقَدِيمِ: الْجَزَاءُ اخْتِصَادُ السَّلْبِ، وَعِنْدَ الْآخَرِينَ لَا يَجِبُ الْجَزَاءُ وَلَا يَحِلُّ اخْتِصَادُ السَّلْبِ، وَقَالَ الثَّوْرِيُّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ وَأَبُو حَنِيفَةَ وَأَبُو يُونُسَ وَمُحَمَّدٌ: لَيْسَ لِلْمَدِينَةِ حَرَمٌ كَمَا كَانَ لِمَكَّةَ فَلَا يَحْرُمُ اخْتِصَادُ صَيْدِهَا وَقَطْعُ شَجَرِهَا إِلَّا أَنَّهُ يَكْرَهُ كَمَا قَالَ الْقَارِي فِي الْمَرْقَاةِ - قَالَ فِي الْكَافِي: لِأَنَّ حُلَّ الْأَصْطِيَادِ عَرَفَ بِالنُّصُوصِ الْقَاطِعَةِ فَلَا يَحْرُمُ الْإِبْقَاعُ كَذَلِكَ وَلَمْ يَوْجِدْ، وَأَمَّا تَحْرِيمُ مَكَّةَ فَتَنْصُوصُ الْكِتَابِ فِيهِ صَرِيحَةٌ - وَرَاجِعٌ لِلتَّفْصِيلِ فَنَحْنُ الْمُلْتَمِسُ (ج ۳ ص ۲۹۸) بَابُ فَضْلِ الْمَدِينَةِ، وَالْمَعَارِضُ لِلثَّوْرِيِّ (ن ۶ ص ۱۳۳) ۱۲ م رَبِّ مَعْنَى

۱۲ ایک قسم کی خوشبودار گھاس، واحد: ”إِذْخِرَةٌ“ ج: آخر ۱۲ م

بھی نہ ہوں۔ ایسے پودوں اور گھاس وغیرہ کا کاٹنا جائز نہیں اور کاٹنے کی صورت میں حرام واجب ہے۔

فان أحد ترخص بقتال رسول الله صلى الله عليه وسلم فيها، فقولوا له: إن الله
أذن لرسوله صلى الله عليه وسلم ولم يأذن لك، وإنما أذن لي فيها ساعة من النهار،
وقد عادت حرمتها اليوم كحرمتها بالأمس فليبلغ الشاهد الغائب - ساعة من النهار سے
طلوع شمس سے لیکر عصر تک کا وقت مراد ہے جس میں مسلمانوں کو حرم مکہ میں قتال کی اجازت دی گئی تھی اور خوزیری
کی حرمت اٹھالی گئی تھی، اس کے بعد اس پر اجماع ہے کہ وہ حرمت دوبارہ لوٹ آئی ہے اور کسی کے لئے وہاں
خوزیری کرنا جائز نہیں ہے، حدیث باب میں "وقد عادت حرمتها اليوم" کا جملہ بھی اس پر دلالت کر رہا ہے۔
إن الحرم لا يعيد عاصياً ولا نازراً بدمٍ ولا فاحشاً بخربة اگر کوئی شخص کوئی جنایت
کر کے حرم میں پناہ لے لے تو اگر اس کی جنایت مادون النفس ہو تو بالاتفاق اس کا قصاص حرم میں لیا جاسکتا
ہے۔ اور اگر جنایت قتل کی ہو تو یہ دیکھا جائے گا کہ اس نے جنایت کس جگہ کی ہے؟ اگر جنایت حرم میں کی ہے تو
بھی اتفاق ہے کہ اس سے حرم ہی میں قصاص لیا جاسکتا ہے اور اگر حرم سے باہر کی ہے تو امام شافعیؒ اور امام مالکؒ
اس کے بارے میں بھی جواز قتل کے قائل ہیں، لیکن امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس سے حرم میں قصاص
نہیں لیا جائے گا بلکہ اس کا کھانا پینا بند کر دیا جائے گا یہاں تک کہ وہ حرم سے باہر نکل آئے پھر اس سے
قصاص لیا جائیگا۔

۱۰ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۹ و ۲۴۰) ۱۲ م

۱۱ الخوبة: بفتح المعجمة وسكون الواو یعنی: "المجنایة" كما بين الترمذی وثبتت قصيرها "بالسركة" في
رواية المستقلى. معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۰) امام ترمذی فرماتے ہیں: "ويزرى" بخزنية" اس صورت میں
مطلب یہ ہوگا "ولا فاحشاً بجريمة يستجلى منها" كما في "مجمع البحار" (ج ۲ ص ۳۶) ۱۲ مرتب
۱۳ فان الأطراف جارية مجرى الأموال، فيقتض منه بخلاف الحدود، وذلك كمن سرق ثم التجأ إلى
الحرم. كذا في المعارف (ج ۶ ص ۲۴۰) ۱۲ مرتب

۱۴ فتح الملبم (ج ۲ ص ۲۴۰) باب تحريم مكة وتحريم صيدها المنزلة اقول العلماء فيمن جنى في غير الحرم ثم التجأ إليه ومعارف
السنن (ج ۶ ص ۲۴۰) وفيه: ونقل ابن حزم عن جماعة من الصحابة المنع (أي منع القصاص) ثم قال: ولا مخالف لهم من الصحابة، ثم
نقل عن جماعة من التابعين موافقتهم، ثم شنع على مالك والشافعي فقال: وقد خالفوا في هذا أهؤلاء
الصحابة والكتاب والسنة، حكاية في المدة (ج ۱ ص ۲۴۰) وراجعها المزيد البيان - ۱۲ مرتب

حدیث باب مسلک احناف کی تائید کرتی ہے، جبکہ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ اس جگہ سے استدلال کرتے ہیں ”ان الحرم لا یعیذ عاصیاً ولا فارقاً بدمیراة“

احناف اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ یہ کوئی حدیث نہیں، بلکہ عمرو بن سعید کا قول ہے جو صحابی نہیں بلکہ یزید کا گورنر تھا اور اس کی شہرت بھی اچھی نہیں تھی۔ اس کے مقابلے میں حضرت ابو شریحؓ بدرجہا بہتر و برتر ہیں کہ صحابی بھی ہیں اور فقیہ بھی۔

پھر خود شافعیہ کے مسلک کے مطابق بھی عمرو بن سعید کا یہ جملہ ”کلمۃ حقّ اُرید بہا الباطل“ کی قبیل سے ہے کیونکہ حضرت عبداللہ بن الزبیرؓ نے ”عاصی“ تھے، نہ ”فار بالدم“ اور نہ ”فار خربہ“ بلکہ وہ خلیفہ برحق تھے کیونکہ مکہ مکرمہ میں مسلمان ان کے ہاتھوں پہلے ہی بیعت کر چکے تھے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في ثواب الحج والعمرة

عن عبد الله (بن مسعود) قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تابعوا
بين الحج والعمرة فإنهما ينفيان الفقر والذنوب كما ينفي الكير خبث الحديد والذهب
له حافظ ابن حجر تزيين التهذيب (ج ٢ ص ٢٠٠ - رقم ٥٨٩) من كتبه هي : عمرو بن سعيد بن العاص بن سعيد بن العاص بن أمية
القرشي الأشجعي المعروف بالاشدق تابعي. ولي إمارة المدينة لمعاوية ولابنه ، قتله عبد الملك بن مروان سنة سبعين ،
وهو من زعم أن له صحبة ، وإنما لأبيد رؤية ، وكان مسرفاً على نفسه ، من الثالثة ، وليست له في مسلم
رواية إلا في حديث واحد - (أخرج حديثه) م (مسلم) مد (أبو داود في المراسيل) ت (الترمذي)
س (النسائي) ق (ابن ماجه) ١٢ مرتب

۲۵ چنانچہ ان کو "لطم الشیطان" کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے، ابن حزم کہتے ہیں "ولا کرامة للطم الشیطان ان یشکون اعلیٰ من صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم" فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۱۲) ۱۲ مرتب

۲۶ ان کے ترجمے کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۴۲) باب الکئی، حرف اشین المعجۃ (رقم ۵) ۱۲ م

۲۷ معارف السن (ج ۶ ص ۲۲۲) ۱۲ م

٥٥ الحديث أخرجه النسائي (ج ٢ ص ٢٠) كتاب مناسك الحج، فضل المتابعة بين الحج والعمرة ١٢ م
 ٥٦ الكبير - بالكسر - الرق (وهو كني) الذي ينفخ فيه، وأما الموضع فيه، وأما الموضع الذي يوقد فيه
 الفحم (كوك) من حانوت الحداد والصائغ فهو الكور - بضم الكاف - وقيل: بالعكس، وقيل لا فرق بينهما،
 والقرن الأول قول صاحب "المحكم" وأكثر أهل اللغة على أن الكبير حانوت الحداد والصائغ - وهذه الأقوال كلها
 ذكرها البدوي في "العمدة" (٥ - ص ١٤٢) وللحاظ في "الفتح" (٤١ - ٧٦) كذا في المعاز (ج ٦ ص ٢٤١) ١٢ م
 ٥٧ الخبث - بفتح الخاء المعجمة والباء الموحدة - من الحديد ونحوه: لونه وغيره كامل ١٢ م

والفضة۔ حج سے صرف صغائر معاف ہوتے ہیں یا کبائر بھی؟ اس بارے میں علماء کے مختلف اقوال ہیں۔ علامہ ابن نجیمؒ نے اس بارے میں ”البحر الرائق“ میں مفصل بحث کی ہے لیکن اور ان کا میلان اس طرف معلوم ہوتا ہے کہ حج سے کبائر بھی معاف ہو جاتے ہیں۔ اکثر علماء کے نزدیک بھی یہی رائے ہے۔ حدیث باب اور ”من حج لله فلم یروفت ولم یفسق رجوع کیوم ولدته أمه“ کی معروف حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) باب الاحرام تحت شرح قول صاحب الکتب: حامداً مکتباً مہلاً ملتباً مصلیاً داعیاً ۱۲ مرتب

۲۔ کما قال الشيخ البنوری: وإلى التكفير يظهر جنوحه، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) لیکن علامہ ابن نجیمؒ بھی فرماتے ہیں ”إن المسألة ظنية وإن الحج لا يقطع فيه بتكفير الكبائر من حقوق الله تعالى فضلاً عن حقوق العباد۔ وإن قلنا بالتكفير لكل فليس معناه كما يتوهم كثير من الناس أن الدين يسقط عنه وكذا قضاء الصلوات والعصامات والزكاة، إذ لم يقل أحد بذلك، وإنما المراد أن إثم مطل الدين وتأخيرہ يسقط، ثم بعد الوقوف بعرفة إذا مطلق صار ثماً الآن الخ (ج ۲ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۰۶) کتاب المناسک، باب فضل الحج المبرور بروایۃ أنس ہریرۃ ۱۲ ۲

۴۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”ظاہرہ غفران الصغائر والكبائر والتبعات“ (فتح الباری ص ۳۰۳، باب فضل الحج المبرور۔

نیز اور بھی متعدد احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے :

(۱) ”إن الإسلام يهدم ما كان قبله وإن الهجرة تهدم ما كان قبلها وإن الحج يهدم ما كان قبله“ فی روایۃ ابن شماسۃ المہری۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۶۷) کتاب الایمان، باب کون الإسلام يهدم ما قبله وكذا الحج والهجرة

(۲) عن طلحة بن عبيد الله بن كريب أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: ما رأى الشيطان يوماً هو فيه أصغر ولا أدهر (بہت دھتکارا ہوا) ولا أحقر ولا أعظمت منه في يوم عرفة، وما ذاك إلا لما رأى من تنزل الرحمة وتجاوز الله عن الذنوب العظام إلا ما رأى يوم يدر الخ..... مؤطا امام مالك (ص ۴۵۶ و ۴۵۷) کتاب الحج، باب جامع الحج۔

(۳) حدثنا عبد الله بن كنانة بن عباس بن مرداس السلمي أن أباه أخبره عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم دعا لأمتهم عشية عرفة بالمغفرة فأجيب: إني قد غفرت لهم ما خلا الظالم، ←

”لیس للحجة المبرورة توجب إلا الجنة“ حج مبرور کی تفسیر میں علماء کے متعدد اقوال ہیں ، بعض نے فرمایا کہ حج مبرور اس حج کو کہتے ہیں جو جنایات سے خالی ہو۔ بعض نے فرمایا حج مبرور وہ ہے جس میں کوئی گناہ نہ ہو، بعض نے فرمایا کہ یہ وہ حج ہے جس میں کسی قسم کا ریا اور نام و نمود نہ ہو، بعض نے فرمایا حج مبرور سے مراد حج مقبول عند اللہ ہے جس کی علامت یہ ہے کہ جب وہ حج سے لوٹے تو تقویٰ اور پرہیزگاری کے اعتبار سے اس کا حال پہلے سے بہتر ہو۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في التخليط في ترك الحج

عن علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من ملك زاداً وراحلةً تبلغه إلى بيت الله ولم يحج فإليه أن يموت يهودياً أو نصرانياً إلخ مطلب یہ ہے کہ ایسا شخص چونکہ حج کو چھوڑ کر اسلام کے ایک اہم شعار سے اعراض کا مرتکب ہوا ہے اس لئے وہ یہود و نصاریٰ کے فانی آخذ للظلم منه، قال : أى رب ! إن شئت أعطيت المظلوم من الجنة وغفرت للظالم، فلم يجب عشيتہ، فلما أصبح بالمزدلفة أعاد الدعاء فأجيب إلى ما سأل، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم أو قال تبسم، فقال له أبو بكر وعمر : بأبى أنت وأُمى إن هذه لساعة ما كنت تضحك فيها فما الذى أضحكت ؟ - أضحك الله سنك - قال : إن عدو الله إبليس لما علم أن الله عز وجل قد استجاب دعائى، وغفر لأمتى، أخذ التراب فجعل يحثوه على رأسه ويدعو بالويل والثبور، فأضحكنى ما رأيت من جزعه“ سنن ابن ماجہ (ص ۲۱۶) باب الدعاء بعرفة - اس روایت کا ایک حصہ سنن ابی داؤد میں بھی تقریباً ابن ماجہ کی سند کے ساتھ مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲) کتاب الادب، باب فی الرجل يقول للرجل : أضحك الله سنك - ابن عباس بن مرداس سلمیٰ کی مذکورہ روایت پر تفصیل کلام کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، تكفير الكبار بالحد والكلام على حديث ابن عباس بن مرداس - ۱۲ شیعہ شریعتی (حاشیہ صفحہ ۱۵۸)

۱۔ ان تمام اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) - علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کے آخر میں لکھتے ہیں : والذى يظهر لي أن يفتر الحجة المبرورة بقوله تعالى : ”فَلَمْ يَهْتِمْ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ“ فمن كان حجة بهذه الصفة فهو المبرور ۱۲ مرتب

۲۔ لم يخرج هذا الحديث من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ كما قال الشيخ محمد فواد عبدالباقی : تعلیقاً علی سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۶) ، طبع دار احیاء التراث العربی (۱۲ م

مشابہ ہو گیا۔ العیاذ باللہ۔

پھر ایسے شخص کو یہود و نصاریٰ کے ساتھ مشابہ قرار دینے میں یہ نکتہ ہے کہ حج ملت ابراہیمیہ کے شعار میں سے ایک اہم شعار ہے، اور یہود و نصاریٰ نماز تو پڑھتے تھے لیکن حج نہیں کرتے تھے، اسی لئے تارک حج کو ان کے مشابہ قرار دیا گیا۔ ان کے مقابلہ میں مشرکین حج تو کرتے تھے لیکن نماز نہ پڑھتے تھے، اسی لئے ایک دوسری روایت میں تارک صلوٰۃ کو کفار و مشرکین کے مشابہ قرار دیا گیا ہے۔ ارشاد ہے: "بین النجیل و بین الشرک والكفر ترك الصلوة"۔

حدیث باب اگرچہ عارث کے ضعف اور ہلال بن عبد اللہ کے جھول ہونے کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ایک سے زائد صحابہ کرام کی روایات اس کی شاہد ہیں۔ واللہ اعلم۔ تشریح الباب بزیادۃ من المرتب

۱۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۹) قبیل باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة - ۱۲ م
۲۔ کنز العمال فی سنن الاقوال والافعال (ج ۴ ص ۲۳۳) رقم ۵۱۱۱ الترهیب عن ترك الصلوة بوزم
(مسلم) ۵ د (ابوداؤد) ۵ ت (الترمذی) ۵ ۵ (ابن ماجہ) عن جابر - ۱۲ مرتب

۳۔ کما قال الترمذی فی الباب ۱۲ م

۴۔ چنانچہ ابن سابط ابوامامہ سے مرفوعاً نقل کرتے ہیں "من لم یحبہ مرض أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر ولم یحج فلیمت إن شاء یہودیاً أو نصرانیا"۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۳) کتاب الحج باب إمكان الحج۔
اس روایت کے بارے میں امام بیہقی فرماتے ہیں: وهذا وإن کان اسناوہ غیر قویٰ فلد شاهد من قول عمرو بن الخطاب رضی اللہ عنہ۔ اس شاہد کو ہم آگے نقل کریں گے۔

امام احمد نے اپنی کتاب الايمان میں "وکیع عن سفیان عن لیث عن ابن سابط کے طریق سے یہ روایت مرسلہ نقل کی ہے: "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من مات ولم یحج، ولم یمنع من ذلك مرض حابس أو سلطان ظالم أو حاجة ظاهرة"۔ نیز ابن ابی شیبہ نے ابوالاحوص عن لیث کے طریق سے اسے مرسلہ روایت کیا ہے۔
التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۲۲۲) کتاب الحج تحت رقم ۹۵۴۔

نیز ابن عدی نے حضرت ابوسریحہ کی مرفوع روایت نقل کی ہے: من مات ولم یحج حجة الاسلام فی غیر وجع حابس أو حاجة ظاهرة أو سلطان جائر فلیمت أی المیتین شاء إماماً یهودیاً أو نصرانیا۔ التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۲۲۲) اس میں عبد الرحمن القطائی اور ابوالمہزم متروک ہیں۔

بیہقی میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے مرفوعاً مروی ہے: "لیمت یہودیاً أو نصرانیا"۔ یقولہا ثلاث مرات۔ رجل ما ولم یحج ووجد لذلك سعة و خلیت سبیلہ" (ج ۴ ص ۲۳۳) باب امکان الحج۔

حافظ ابن حجر التلخیص الجبیر میں اس حدیث موقوف کے بارے میں لکھتے ہیں: وإذا انضم هذا الموقوف إلى مرسل ابن سابط علم أن لهذا الحديث أصلاً، ومحملة على من استحل الترك، وتبين بذلك خطأ من ادعى أنه موضوع واللہ اعلم" (ج ۲ ص ۲۲۳) رشید اشرف عافاه اللہ

باب ماجاء فی ایجاب الحج بالزاد والراحلة

عن ابن عمر : قال : جاء رجل إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ما يوجب الحج ؟ قال : الزاد والراحلة - اس حدیث کی بنا پر جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ فرضیت حج کے لئے زاد اور راحلہ کا ہونا ضروری ہے - لیکن امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ اگر کوئی شخص پیدل جانے اور بیت اللہ شریف تک پہنچنے پر قادر ہو تو راحلہ شرط نہیں ، اسی طرح ان کے نزدیک زاد کی موجودگی بھی شرط نہیں کیونکہ وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر آدمی قوی ہو تو وہ راستہ میں بھی کسب معاش کر سکتا ہے ۔ ان کا استدلال آیت تشرانی **وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا** سے ہے ، جس میں زاد و راحلہ کا کوئی ذکر نہیں بلکہ صرف استطاعت سبیل کا ذکر ہے جو پیدل چلنے میں بھی ہو سکتی ہے ۔

جمہور اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ لفظ استطاعت کا اطلاق قدرت ممکنہ پر نہیں بلکہ قدرت میسرہ پر ہوتا ہے ، اور اس کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب ہے ۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حدیث باب ابراہیم بن یزید الخوزی کی وجہ سے ضعیف ہے بلکہ

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۲۰۸) أبواب المناسك ، باب ما يوجب الحج ۱۲ م
 ۲۔ ولو كان الاكتساب بالسؤال ، كما في بداية الجتهد لابن رشد ، وقيدته غير بمن عاده السؤال - كما في المعارف (ج ۲ ص ۲۵۱) - وراجعہ لتفصيل المذاهب (ص ۲۵۱ و ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۳۔ سورة آل عمران آیت ۹۷ م ۱۲

۴۔ اس کے علاوہ متعدد روایات و آثار میں ”مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ کی تفسیر زاد و راحلہ سے کی گئی ہے ، جس سے یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ استطاعت سے قدرت ممکنہ مراد نہیں بلکہ قدرت میسرہ مراد ہے ۔

چنانچہ حضرت عمرؓ ، حضرت ابن عباسؓ ، حضرت حسن بصریؓ ، حضرت سعید بن جبیرؓ اور حضرت مجاہدؓ سے یہی تفسیر منقول ہے ، دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۸۹ و ص ۹۰) مثیٰ عجیب علی الرجل الحج ۱۲ مرتب

۵۔ ابراہیم بن یزید الخوزی - بضم المعجمة وبالزای (الخوزی ينسب إلى الخوز وهو ناشع بمكة يسمى شعب الخوز، وليس منسوباً إلى خوزستان) أبو اسمعيل المتكی مولیٰ بنی أمیة ، متروك الحديث ، من السابعة (طبقة كبار أتباع التابعين) مات سنة إحدى وخمسين (برمز) ”ت“ (الترمذی) ”س“ (النسائی) تقریب التهذیب (ج ۱ ص ۲۶ ، رقم ۳۰۳) ۱۲ مرتب

امام ترمذیؒ نے اس حدیث کی جو تحسین کی ہے اسی کی وجہ سے امام ترمذی پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ وہ تصحیح و تحسین احادیث میں متساہل ہیں۔

جمہور اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ امام ترمذی نے اس حدیث کی تحسین کثرت شواہد اور امت کی تلقی بالقبول کی وجہ سے کی ہے، چنانچہ امام دارقطنی نے اپنی سنن میں اس حدیث کو متعدد طرق سے روایت کیا ہے۔ جو اپنے ضعف کے باوجود ایک دوسرے کی تقویت کا باعث ہیں۔

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۷۲ م

لہ حافظ جلال الدین زلیعیؒ اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”روی من حدیث ابن عمر ومن حدیث ابن عباس ومن حدیث أنس ومن حدیث عائشة ومن حدیث جابر ومن حدیث عبد اللہ بن عمرو بن العاص ومن حدیث ابن مسعود“ آگے حافظ زلیعیؒ نے ہر ایک کی روایت ذکر کر کے اس پر تفصیلی کلام بھی کیا ہے۔ دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۱ تا ۱۱)، کتاب الحج، احادیث الفود فی الحج والتراخی ۱۲ مرتب

لہ سنن دارقطنی میں اس مفہوم کی تقریباً سترہ روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ اور خود حضرت ابن عمرؓ کی روایت بھی متعدد طرق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۱۵ تا ۲۱۷) کتاب الحج رقم ۱۷۱۱ ۱۲ مرتب

لہ اس بارے میں جتنی روایات مروی ہیں وہ سب کی سب عام محدثین کے نزدیک ضعیف ہیں، سوائے حضرت حسن بصریؒ کی مثل روایت کے جو تن میں آرہی ہے، چنانچہ حافظ زلیعیؒ نے ابن المنذر کا قول نقل کیا ہے ”لا یشیت الحدیث الذی فیہ ذکر الزاد والراحلة مسنداً، والصحیح رواية الحسن عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم مرسلًا“

نصب الراية (ج ۳ ص ۹) حافظ زلیعیؒ ہی نے امام بیہقیؒ کا بھی یہ قول نقل کیا ہے: ”وروی من أوجه أخرى کلها ضعیفة“ (ج ۳ ص ۵) اور خود امام بیہقیؒ ایک جگہ لکھتے ہیں: ”وروی فیہ احادیث أخر لا یصح شیء منها“

(بیہقی ج ۴ ص ۳۳، باب الرجل یطیق المشی)

لیکن مستدرک حاکم (ج ۴ ص ۴۳۱ و ۴۳۲)، اول کتاب المناسک میں حضرت انسؓ کی ایک مرفوع روایت مروی ہے جس کو امام حاکمؒ نے صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے، اور علامہ ذہبیؒ نے بھی تلخیص المستدرک میں اس پر سکوت کیا ہے۔ ”حدثنا أبو بکر محمد بن أبي حازم المافظ بالكوفة وأبو سعيد أسعید بن أحمد التاجر قال ثنا علی بن العباس بن الولید البجلي ثنا علی بن سعید بن مسروق الکندی ثنا ابن أبي زائدة عن سعید بن أبي عروبة عن قتادة عن أنس رضي الله عنه عن النبي صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی قوله تبارک وتعالى: ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا“ قال: قيل: يا رسول الله! ها السبيل! قال: الزاد والراحلة، (بقية اگلے صفحہ پر)

اس کے علاوہ سنن سعید بن منصور اور سنن بیہقی میں یہ روایت حضرت حسن بصری سے مرسل
مروی ہے "قال : لتأزلت " وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا " قال
رجل : يا رسول الله ! وما السبيل ؟ قال : زاد وراحلة " یہ روایت سنداً صحیح ہے ۔

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ (قال المحاکم :) ہذا احادیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاه ، وقد
تابع حماد بن سلمہ سعیداً علی روایتہ عن قتادہ ۔

امام حاکم نے آگے یہ متابع بھی ذکر کیا ہے لیکن یہ متابع ابو قتادہ عبداللہ بن واقد الخزازی کی وجہ سے ضعیف، لیکن پہلی
روایت شاید صحیح ہو، اگرچہ امام بیہقی ان دونوں روایتوں کے بارے میں لکھتے ہیں :

"وروی عن سعید بن أبی عمرو بن حماد بن سلمة عن قتادة عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم في الزاد
والراحلة " ولا أراه (أرى الموصول) إلا وهما " (سنن کبریٰ ج ۳ ص ۳۳) باب الرجل يطيق المشى ولا يجد
زاداً ولا راحلة الخ

لیکن علامہ ابن الترمذی "المجوہر النقی" میں لکھتے ہیں :

"قلت : حديث قتادة عن أنس مرفوعاً أخرجه الدارقطني (في سننه ج ۲ ص ۲۱۶) ، کتاب الحج
رقم ۷۶۶ - م) وذكر بعض العلماء أن الحاكم أخرجه في المستدرک وقال : صحیح علی شرطہما ،
فقول البيهقي (ولا أراه إلا وهما) تضعيف للحديث بلا دليل فيحمل على أن قتادة فيه إسناده و
كثيراً ما يفعل البيهقي وغيره مثل ذلك (ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) نليتأمل ۱۲ رشید اشرف سیفی
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱) لہ اللفظ لسعيد بن منصور ، روایت کی سند یہ ہے "حدثنا هشام ثنا
یونس عن الحسن" یہ روایت دوسری سندوں سے بھی مروی ہے ، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۷۷)

سنن بیہقی میں یہ روایت اس طرح مروی ہے :

أخبرنا أبو علي الروذباري أنبا عبد الله بن عمر بن أحمد بن علي بن شاذب المقرئ بواسط ثنا شعيب
بن أيوب ثنا أبو داود - يعني المقرئ - عن سفيان عن يونس عن الحسن قال : سئل النبي صلى الله عليه وسلم
عن السبيل قال : الزاد والراحلة " امام بیہقی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں : "وهذا شاهد لحديث
ابراهيم بن يزيد الخوزي"۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۳۲) باب بيان السبيل الذي بوجوده يجب الحج إذا
تمكن من فعله ۱۲ مرتب عنی عنہ

نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کے آثار بھی اس کے مطابق موجود ہیں۔
مختصر یہ کہ روایت باب متعدد شواہد و قرائن اور امت کی تلقی بقول کی وجہ قابل قبول ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاءكم فرض الحج

عن علي بن أبي طالب قال : لما نزلت " وَرَبُّهُ عَلَى النَّاسِ حَجُّ الْبَيْتِ مِنْ
اِسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا " قالوا : يا رسول الله ! ائني كل عام ؟ فسكت ، فقالوا : يا
رسول الله ! في كل عام ؟ قال : لا ، ولو قلت : نعم لوجبت ، اس پر اجماع ہے کہ حج کی
فرضیت عمر میں مرتبہ واحدہ ہے جیسا کہ حضرت علی کی حدیث باب سے ثابت ہوتی ہے

لہ جیسا کہ سنن سعید بن مسعود میں مروی ہے " عن عمر بن الخطاب قال : لقد هممت أن أبعث رجلاً إلى هذه الأمصار
فينظروا كل من له حدة ولم يحج ، فيضربوا عليه الجزية ، ما هم بمسلمين ما هم بمسلمين " التلخيص الحبير
(ج ۲ ص ۲۲۳ ، تحت رقم ۱۵۴) کتاب الحج - اور بیہقی میں یہ الفاظ ہیں : " ليمت يهودياً أو نصرانياً -
يقولها ثلاث مرات - رجل مات ولم يحج ووجد لذلك سعة وخلت سبيله " (ج ۴ ص ۳۳۲)
باب إكمال الحج -

لیکن یہ دونوں اثر صریح نہیں ہیں البتہ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک صریح اثر موجود ہے : " عن عطاء قال :
قال عمر : " مَنْ اِسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا " قال : " نراد وراحلة " (ج ۴ ص ۳۳۱) متی یجب علی الرجل للحج ۱۲ مرتبہ
لہ " عن ابن عباس مثل قول عمر بن الخطاب : السبيل : الزاد والراحلة " سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۸۵)
کتاب الحج ، رقم ۱۵۴ و سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۳۳۱) باب الرجل يطيق المشى الخ ۱۲ مرتبہ
لہ الحدیث أخرجه الترمذی فی التفسیر أيضاً تحت تفسیر سورة المائدة (ج ۲ ص ۱۵۳) وأخرجه
ابن ماجه فسننه (ص ۲۰) أبواب المناسك ، باب فرض الحج ۱۲ مرتبہ
لہ كما قال النووي : " وأجمعت الأمة على أن الحج لا يجب في العمر إلا مرة واحدة بأصل الشرع وقد تجب
زيادة بالنذر " الخ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳۱) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ مرتبہ
لہ اس مفہوم کی روایات حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مسلم (ج ۱ ص ۴۲۲) ، باب فرض الحج مرة في العمر اور نسائی (ج ۲ ص ۲۰۱) کتاب المناسك الخ
باب وجوب الحج ، میں حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۱) ، اول کتاب المناسك ، نسائی (ج ۲ ص ۲۰۱) باب
وجوب الحج ، اور ابن ماجہ (ص ۲۰) ، باب فرض الحج ، میں مروی ہیں ۱۲ مرتبہ

فقہاء نے فرمایا کہ تکرارِ مأمور بہ تکرارِ سبب پر موقوف ہے اور حج میں سبب وجوب بیت اللہ ہے جس میں تکرار نہیں، لہذا فرضیت میں بھی تکرار نہ ہوگا، بخلاف صلوٰۃ و صوم کے کہ ان کا سبب وجوب اوقات خمسہ اور شہرِ رمضان میں لہذا ان کے تکرار سے مأمور بہ میں بھی تکرار ہوگا۔

باب ماجاء کمر حج النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ أن النبی صلی اللہ وسلم حج ثلاث حجج، حجتین قبل أن یہاجر وحجة بعد ما ہاجر ومعها عمرہ۔ اس پر روایات متفق ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کے بعد صرف ایک مرتبہ حج کیا، اور اس پر بھی روایات کا اتفاق ہے کہ آپ نے بعثت کے بعد اور ہجرت سے پہلے ایک سے زائد حج کئے، چنانچہ آپ کی عادت شریفہ یہ تھی کہ آپ موسم حج میں حجاج کے مجموعوں میں جاتے اور انہیں دین اسلام کی دعوت دیتے، اور ارکان حج کی ادائیگی میں آپ اسوۂ ابراہیمی کی پیروی کرتے۔ چنانچہ آپ وقوف عرفات فرماتے تھے اور دوسرے قریشیوں کی طرح صرف وقوف مزدلفہ پر اکتفا نہیں کرتے تھے۔
روایت باب میں ہجرت سے پہلے آپ کے صرف دو مرتبہ حج کرنے کا بیان ہے لیکن یہ روایت راجح نہیں۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۳) بحث الامر، احتمال الامر التکرار (مطبع یوسفی بکھنؤ، ہند) ۱۲ مرتب
۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲) باب حجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب
۳۔ قال الشیخ للینیوری: ثم إن قوله "معها عمرہ" فی حدیث جابر فی الباب یدل صراحة علی أنه - صلی اللہ علیہ وسلم - کان قارناً فی حجة الوداع، وهذا یفید نافی مسألة أفصلیة القرآن کما سیأتی قریباً - معارف السنن، (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ روایت باب بھی اس پر دال ہے ۱۲ م

۵۔ چنانچہ حافظ ابن کثیر "البدایہ والنہایہ" (ج ۵ ص ۱۹) میں لکھتے ہیں: "ولکن حج قبل الهجرة مرات قبل النبوة و بعدها" کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب

۶۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴ و ۲۵۵) ۱۲ م
۷۔ بلکہ امام ترمذی تو اس کے بارے میں فرماتے ہیں "ہذا حدیث غریب" اور آگے لکھتے ہیں: وسأکت محمدًا (أی البخاری) عن هذا فلم یعرفہ من حدیث الثوری عن جعفر عن أبیہ عن جابر عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، و رأیتہ لا یعدہ هذا الحدیث محفوظاً اگرچہ سنن ابن ماجہ (ص ۲۲)، آخر حدیث من باب حجة رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم میں اس کا ایک متابع موجود ہے۔ جس سے اس کا ضعف ختم ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی دوسری قوی روایات کی موجودگی میں اس کو ترجیح حاصل نہ ہوگی ۱۲ مرتب

کیونکہ دوسری روایات اس پر دال ہیں کہ آپ نے ہجرت سے پہلے دو سے زیادہ حج کئے اور یہی صحیح ہے، اس لئے کہ قبل ہجرت حج کے موسم میں تین مرتبہ انصارِ مدینہ کے ساتھ آپ کی ملاقات ثابت ہے۔ جس سے معلوم ہوا کہ آپ نے قبل ہجرت دو سے زیادہ حج کئے، البتہ رائج یہ ہے کہ ان حجوں کی صحیح تعداد معلوم نہیں ہے۔

فساق ثلاثة وستين بدنة وجاء علي من اليمن ببقيتها فيها جمل (ابن جمل في أنفه بركة من فضة فخرها) اس روایت کے مطابق رائج یہی ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تربیٹھ اونٹ ایک وقت میں بنفس نفیس قربان کئے جو آپ کی اور حضرت علیؓ کی عمر کے عدد کے مطابق تھے، اس سے قبل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک وقت میں سات اونٹ قربان کر چکے تھے، اس طرح آپ کے قربان کئے ہوئے اونٹوں کی تعداد ستر ہو گئی پھر بقیہ تیس اونٹ حضرت علیؓ نے خر کئے، اس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سو بدنوں کی قربانی مکمل ہو گئی، اس تشریح پر بیشتر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔

۱۔ کذا فی الباء ایۃ والنہایۃ (ج ۵ ص ۵۷) دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م
 ۲۔ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: ”وَأَمَّا قَبْلَ النَّبِیَةِ فَالْحَجُّ قَائِمَةٌ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - غَيْرَ أَنَّا لَا نَدْرِي عَدَدَهَا“ معارف (ج ۶ ص ۲۵۴) ۱۲ م
 ۳۔ ہی حلقۃ تجل فی لَحْمِ الْأَنْفِ وَرَبْمَا كَانَتْ مِنْ شَعْرٍ، وَأَصْلُهُ بَرَّةٌ وَتَجْمَعُ عَلَى بُرَى وَبُرَاتٍ وَبُرَيْنٍ بِضَمِّ بَاءٍ كَمَا فِي مَجْمَعِ الْبَحَارِ (ج ۱ ص ۱۶۸) ۱۲ م
 ۴۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قربانی کی تفصیل متعدد صحابہ کرامؓ نے مختلف انداز سے بیان کی ہے :
 مسلم شریف میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی طویل روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”ثم انصرف (النبي صلى الله عليه وسلم) الى المنحر، ففخر ثلاثاً وستين بيده ثم أعطى علياً ففخر ما عَبرَ (ج ۱ ص ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم۔“

سنن ابی داؤد میں حضرت علیؓ کی روایت ہے ”لَقَا خَرَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بُدْنَهُ ففخر ثلاثين بيده وأمرني ففخرت سائرهما“ (ج ۱ ص ۲۲۵) باب الهدى إذا عطب قبل أن يبلغ۔
 اس طرح دونوں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اس لئے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تربیٹھ اونٹ اپنے ہاتھ سے قربان کئے تھے، باقی حضرت علیؓ نے قربان کئے، جبکہ خود حضرت علیؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ بنفس نفیس قربان کئے تھے اور بقیہ حضرت علیؓ نے۔

اس اختلاف روایت کو ختم کرنے کے لئے حافظ ابن قیمؒ نے وہ ترجیح بیان کی ہے جو اوپر (بقیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں یہ بات ذہن نشین رہنی چاہیے کہ اس قسم کی روایات میں اگر کوئی توجیہ بلا تکلف ہو جائے تو بہا ورنہ دُور از کار تاویلین کر کے احادیث کے ظاہری مفہوم کو بدل دینا کسی طرح مناسب نہیں۔
 دراصل صحابہ کرام کی توجیہ مقصودِ حدیث اور مغزِ حدیث کی طرف زیادہ ہوتی تھی جبکہ غیر مقصود اور حواشی کی باتوں کی طرف ان کی اتنی توجہ نہ ہوتی، اس لئے بعض اوقات ایسی باتوں کے نقل کرنے میں روایات میں اختلاف ہو جاتا ہے اور ہر صحابی اپنے اپنے علم کے مطابق بیان کر دیتا ہے۔ یہاں بھی اسی طرح ہوا ہے۔
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

متن میں لکھی گئی، جس کا حاصل یہ ہے کہ ابو داؤد والی روایت میں کسی راوی کو مغالطہ ہوا ہے ورنہ درحقیقت تیس اونٹ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں بلکہ حضرت علیؓ نے قربان کئے تھے، اس کی صورت یہ ہوئی کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سات اونٹ اپنے دستِ مبارک سے قربان فرمائے جو حضرت علیؓ اور حضرت جابرؓ کی کے مشاہدہ میں نہ آ سکے، اسلئے کسی کی بھی روایت میں ان کا ذکر نہیں، اس کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ مزید قربان فرمائے جس کا حضرت جابرؓ کی روایت میں ذکر ہے، اس طرح ستر اونٹ قربان ہو گئے اور تیس اونٹ باقی بچے جن کو حضرت علیؓ نے قربان کیا، ”فخرواغبین“، اور ”فخروا“ ساڑھا“ کا اصل مصداق بھی یہی ہیں۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶)۔

تطبیق کی دوسری صورت وہ ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۳ ص ۴۲۳)، باب لا یعطی الجزاؤ من الہدیٰ شیناً) میں اور علامہ عینی نے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۵۳)، باب لا یعطی الجزاؤ الخ) میں بیان کی ہے کہ اولاً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تیس اونٹ قربان کئے، پھر حضرت علیؓ کو قربان کرنے کا حکم دیا تو انہوں نے سینتیس اونٹ قربان کئے، پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مزید تینتیس اونٹ قربان کر کے تیس اونٹ کا عدد مکمل کر لیا۔
 حافظ ابن حجر اور علامہ عینی دونوں فرماتے ہیں کہ تطبیق کی یہ صورت اختیار کر لی جائے یا پھر مسلم کی روایت کو اصح ہونے کی بنیاد پر ترجیح دیدی جائے۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أنه صلى الله عليه وسلم غر خمس بدن“ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶ و ۲۵۷) آگے علامہ بنوری فرماتے ہیں ”تعرض المحدثون إلى إعلالها“ اب اگر اس کو معلول مانا جائے تب تو اس روایت کی تطبیق کی ضرورت باقی نہیں رہتی، اگرچہ علامہ بنوری نے آگے لکھا ہے ”ولم أقف على من أهل الحديث“ آگے وہ فرماتے ہیں: ”قال شيخنا (الكثيري) ومحمد بن عبد الله بن أحمد بن حنبل أنهما وثقا في مجلس، ثم فخر فخر خستا، فلو منا فاة بين الروایتین“ گویا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو مجلسوں میں کل اڑھائی اونٹ قربان کئے۔ اور بقیہ بتیس حضرت علیؓ نے قربان کئے جن کو کسر کا اعتبار نہ کر کے ”ثلاثین“ کے لفظ سے بھی تعبیر کیا جاسکتا ہے۔

واللہ اعلم - ۱۲ رشید اشرف سیفی

فأمر رسول الله صلى الله عليه وسلم من كل بدنة ببضعة فطبخت وشرب
من مرقها۔ یہ شافعیہ کے خلاف حنفیہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ قرآن اور تمتع کی قربانی دم شکرہ
طور پر ہے نہ کہ دم جبر کے طور پر۔ جبکہ امام شافعیؒ اسے دم جبر قرار دیتے ہیں۔
ہماری دلیل یہ ہے کہ آپؐ نے یہاں اپنی قربانی کے گوشت کا شوربہ پیا، حالانکہ دم جبر
کا گوشت خود شافعیہ کے مسلک پر کھانا جائز نہیں ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ كَمَا اعْتَمَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمر، عمرة الحديبية
وعمره الثانية من قابل، عمرة القصاص في ذي القعدة وعمره الثالثة من الجعرانة

له البدنة بفتحين، وجمعها بدن۔ بالضم۔ ولا يختص عندنا بالإبل كما هو عند الشافعي، بل يعتم
البقر أيضاً " معارف (ج ۶ ص ۱۵۹) ۱۲ م
له البضعة۔ بفتح الباء لا غير۔ وهي القطعة من اللحم، شرح نووي علی م (ج ۱ ص ۳۹۹)۔ وفي
"مجمع البحار" (ج ۱ ص ۱۸۰) هو بالفتح: القطعة من اللحم وقد تكسر۔ ۱۲ مرتب
له لسقوط الميقات وبعض الأعمال في حق الحارث والمتنع۔ معارف (ج ۶ ص ۲۵۸) بزيادة ۱۲ م
له معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۶) ۱۲ م۔ ۵۵ شرح باب از مرتب ۱۲
له الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۳) باب العمرة۔ وابن ماجه في سننه (ص ۲۱۵ و ۲۱۶)
باب ما جاء كما اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم۔ ۱۲ مرتب
له ثلاث منها كانت في نوى القعدة إحرامها وأفعالها، وأما التي في حجة الوداع فكان إحرامها في
ذي القعدة وأعمالها في ذي الحجة " (كما سيظهر من التفصيل الآتي) معارف (ج ۶ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) ۱۳ مرتب
له الجعرانة: بكسر الجيم وإسكان العين المهملة، وقد تكسر وتشدد الراء لغتان، قال ابن المديني: أهل
المدينة يثقلون وأهل العراق يخفون، وبالتخفيف قيد المتقنون۔ وقال الخطابي في تصحيف المحدثين:
إن هذا مما ثقلوه وهو خفف، قاله الطبري في القرى وذكر البدر العيني: وإلى التخفيف ذهب الأصمعي،
وصوبه الخطابي وهو ما بين الطائف ومكة، وهي إلى مكة أقرب۔

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

والرابعة التي مع حجة . نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کل چار مرتبہ عمرہ کے لئے احرام باندھا، سب سے پہلے دو شنبہ یکم ذیقعدہ ۱۰ھ میں، لیکن مشرکین مکہ کے روکنے کی وجہ سے آپ یہ عمرہ ادا نہ فرما سکے، اور صلح حدیبیہ کا واقعہ پیش آیا۔ چنانچہ آپ کو ”ہدی“ نحر کر کے اور حلق کر کر حلال ہونا پڑا۔ دوسرے ذیقعدہ ۱۰ھ میں عمرہ القضاء کے موقع پر، تیسرا عمرہ آپ نے غزوہ حنین اور طائف کے مال غنیمت کی تقسیم سے فارغ ہو کر فرمایا، اس کے لئے آپ نے ۱۸ ذیقعدہ ۱۰ھ کو رات کے وقت جعرانہ سے احرام باندھا۔ چوتھا عمرہ آپ نے ۱۰ھ میں حجة الوداع کے ساتھ کیا، چنانچہ بروز شنبہ ۲۵ ذیقعدہ کو آپ احرام باندھ کر مدینہ سے روانہ ہوئے اور ۴ ذی الحجہ یکشنبہ کے دن آپ مکہ مکرمہ میں داخل ہوئے اور عمرہ کوچ کے ساتھ ملا کر قرآن کیا۔ (از مرتب)

باب ماجاء من ائی موضع احرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم

عن جابر بن عبد اللہ قال : لما أراد النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحج اذن فی

۱۰ معارف السنن (ج ۲ ص ۲۶) ۱۲ م

۱۰ قال العلامة الشيخ محمد زكريا الكاندهلوی رحمه الله :

وذا لأوجز تستی مرة القضية وعمره القضاء وعمره القصاص، زاد الرقاني، وتسمى عمره الصالح، ذكره الحاكم، وزاد صاحب الخيس " غزوة الأيمن، قال : وتسمى عمره القضاء لأنها قضاء عن العمرة التي صد عنها بالحديبية " حجة الوداع وجزء عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم (ص ۲۸) الفصل الثالث في عمره القضاء .

قال الشيخ البنوری رحمه الله :

"ثم إن ابن الهمام يقول : عمره القضاء هي قضاء عن الحديبية، وهذا مذهب أبي حنيفة، وذهب مالك إلى أنها مستأنفة لا قضاء عنها، وتسمية الصحابة وجميع السلف إياها بـ "عمره القضاء" ظاهر في خلافه، والتسمية بـ "عمره القضية" لا ينبغي فإنها كانت نتيجة للمقاضاة في الأولى، فيصح كل تعبير، غير أن التعبير بالقضاء يثبت كونها قضاء بلا معارض، انتهى ملخصاً ومختصراً بلفظي وراجع . معارف (ج ۲ ص ۲۶) ۱۲ مرتب عقلاً الله عنه -

۱۳ ان عمروں سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے "حجة الوداع وجزء عمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم" نیز دیکھئے سيرة المصطفى (ج ۲ ص ۳۹) وما بعدها - و ص ۴۵ تا ص ۴۸ ج ۳ ص ۶۴ و ص ۱۲۹) ۱۲ مرتب

۱۴ الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ كما قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي في تعليقاته على سنن الترمذی (ج ۳ ص ۱۸۱) ۱۲ م

الناس فاجتمعوا، فلما أتى البيداء أحرم۔ اس پر تو اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حجة الوداع کے موقع پر ظاہراً احرام ذوالحلیفہ سے باندھا تھا لیکن اس میں روایات مختلف ہیں کہ آپ نے تلبیہ کب پڑھا؟ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے نماز کے فوراً بعد مسجد ہی میں تلبیہ پڑھ لیا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ مسجد سے نکلتے ہی درخت کے پاس پڑھا تھا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ جب آپ اونٹنی پر اٹھیں تو سوار ہو گئے تب پڑھا۔ اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ”بیداء“ میں پہنچ کر پڑھا، اس طرح بظاہر اختلاف ہو جاتا ہے۔

یہ قال ابن الاثیر الجزری: ”البيداء: البرية والمراد به في الحديث مريض مخصوص بين مكة والمدينة“
جامع الأصول (ج ۳ ص ۸۳، تحت رقم ۱۳۶۲) ۱۲ مرتب

لکہ بالمهيلة والفاء مصغراً، مکان معروف بینہ و بین مکة ما ئتا میل غیر میلین، قالہ ابن خزمہ، وقال غیرہ: بینہما عشر مراحل، وقال النووی: بینہما و بین المدينة ستة أميال (وقیل: أربعة، وقیل: سبعة۔ حجة الوداع ص ۲۹) و وہم من قال بینہما میل واحد و ہوا بن الصباغ، وبہا مسجد یعرف بمسجد الشجرة خراب، وبہا بئر یقال لها بئر علی (وہی نسبة إلى علی من الأعراب البدویین دون علی کو مراد اللہ وجہہ۔ معارف (ج ۶ ص ۲۶۹)۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) باب مہل أهل مكة للحج والعمرة۔

واعلم أن ذا الحليفة تستوي اليوم بـ ”بیر علی“ وبـ ”أبیار علی“ وھی علی تسعة کلومترات من المدينة۔ أنظر المعارف (ج ۶ ص ۲۶۹) وحجة الوداع (ص ۲۹) ۱۲ مرتب عافاه اللہ

۳۔ چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أهل في دبر الصلوة“ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۷۱) کتاب مناسک الحج، العمل فی الإہلال۔ و سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۲ و ۱۳۳) باب ما جاء منی أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فلما صلى (النبي صلى الله عليه وسلم) في مسجد ذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه“ (ج ۱ ص ۲۷۷) باب وقت الإحرام ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ کی حدیث باب میں اسی طرح مروی ہے وہ فرماتے ہیں ”البيداء التي يكذبون فيها على رسول الله صلى الله عليه وسلم، والله ما أهل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا من عند المسجد من عند الشجرة“ ۱۲ مرتب
۵۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاریؓ کی روایت ہے ”أن إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ذي الحليفة حين استوت به راحلته“ (ج ۱ ص ۲۰۵) کتاب المناسک باب قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَىٰ كُلِّ مَنَاسِرٍ
۶۔ جیسا کہ حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب میں یہی مذکور ہے، روایت متن میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

لیکن حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے یہ اختلاف دور ہو جاتا ہے اور تمام روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان تمام مقامات پر تبلیغ پڑھا تھا، لہذا جس نے بھی جہاں آپ کا تبلیغ لیا اسی طرح روایت کر دیا۔

اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کا مدار خُصیف ابن عبد الرحمنؓ پر ہے جو ضعیف ہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ خُصیف کے بارے میں محدثین کا اختلاف ہے، جہاں بعض نے ان کو ضعیف قرار دیا ہے وہیں متعدد محدثین نے ان کی توثیق بھی کی ہے۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ، ابوحاتمؒ اور ابوزرؒ وغیرہ سے ان کی توثیق منقول ہے۔ پھر خُصیف کی اس حدیث کو ذکر کرنے کے بعد امام ابوداؤد نے سکوت فرمایا ہے۔ جو ان کے نزدیک کم سے کم حسن ہونے کی دلیل ہے۔ نیز امام حاکمؒ نے ان کی حدیث کو صحیح علی شرط مسلم قرار دیا ہے اور علامہ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے۔ فاذا ن اقل احوال هذا الحديث أن يكون حسناً۔

لہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۲۲، باب وقت الاحرام) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح مروی ہے :
 ”عن سعيد بن جبیر قال: قلت لعبد الله بن عباس: يا أبا العباس! عجبت لاختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم في إهلال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين أوجب، فقال: (في لأعلم الناس بذلك، إنما إنما كانت من رسول الله صلى الله عليه وسلم حجة واحدة، فمن هناك اختلفوا، خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم حاجاً فلما صلى في مسجده بذي الحليفة ركعتيه أوجب في مجلسه، فأهل بالحج حين فرغ من ركعتيه، فسمع ذلك منه أقوام فحفظته عنه، ثم ركب فلما استقلت به ناقته أهل وأدرك ذلك منه أقوام - وذلك أن الناس إنما كانوا يأتون أرسلاً فسمعوه حين استقلت به ناقته يهل - فقالوا: إنما أهل حين استقلت به ناقته، ثم مضى رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما علا على شرف البداء أهل وأدرك ذلك منه أقوام، فقالوا: إنما أهل حين علا على شرف البداء، وأيم الله لقد أوجب في مصلاه، وأهل حين استقلت به ناقته، وأهل حين علا على شرف البداء“ ۱۱ مرتب

لہ الخُصیف: بالصاد المهملة مصغراً ابن عبد الرحمن الجزري، أبوعون، صدوق، سني الحفظ، خلط بآخرة ورمي بالارجاع من الخامسة مات سنة سبع وثلاثين وقيل غير ذلك / ۴ (أى أخرج له الأئمة الأربعة سوى الشيخين) قريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۲۲، رقم ۱۱۷) ۱۲ مرتب

لہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۰) باب ما جاء متى أحرم النبي صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

لہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۶) باب وقت الإحرام ۱۲ م

لہ المستدرک مع تلخیص المستدرک (ج ۱ ص ۲۵۲) تلبیة ما على الأرض من يمين المبنى وشماله ۱۲ م

لہ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶۸ و ۲۶۹ و ۲۷۰) متى أحرم الله الا ۱۲ م

۱۔ اس کے علاوہ حضرت ابو داؤد مازنیؒ سے ایک دوسری روایت مروی ہے۔ فرماتے ہیں: خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أتى مسجد ذي الحليفة فصلّى أربع ركعات ثم أהלّ بالحج، فسمعه الذين كانوا في المسجد، فقالوا: أهلّ من المسجد، ثم خرج فألقى براحله بفناء المسجد فركبها، فلما استوت به أهلّ، فسمعه الذين كانوا بفناء المسجد، فقالوا: أهلّ من فناء المسجد، ثم مضى، فلما علا البيداء أهلّ، فسمعه الذين كانوا بالبيداء فقالوا: أهلّ من البيداء، وصدّوا كلهم^۱۔
 لہذا حنفیہ کے نزدیک مستحب ہی ہے کہ تلبیہ احرام کی رکعتوں کے فوراً بعد پڑھ لیا جائے۔
 یہ بات یاد رکھنی چاہیے کہ احرام کی پابندیاں احرام باندھ لینے اور رکعتیں پڑھ لینے یا صرف نیت کر لینے سے شروع نہیں ہوتیں تا وقتیکہ تلبیہ نہ پڑھ لے یا سوقِ ہدی نہ کر لے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی افراد الحج

اقسام الحج والاختلاف فی الافضل منها

حج تین قسم پر ہے: ① افراد ② تمتع ③ تیرانہ

۱۔ کتاب الکنی والاسماء للدولابی (ص ۲۸ و ۲۹) - ۱۲

۲۔ والصحيح من مذهب الشافعي ومالك والجمهور أن الأفضل أن يحرم إذا انبعثت به راحلته "معارف السنن (ج ۶ ص ۶۱۶) فتلاً عن المواهب وشرحہ،

حضرت ابو داؤد مازنیؒ اور حضرت ابن عباسؓ کی روایات کے علاوہ حضرت سعید بن جبیرؓ کے قول سے بھی مسلک حنفی کی تائید ہوتی ہے۔
 فرماتے ہیں: "فمن أخذ بقول ابن عباسٍ أهلّ في مصلّاه إذا فرغ من ركعتيه" سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۲۶) باب قت الاحرام ۱۲
 ۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۴۔ المفرد بالحج هو الذي يحرم بالحج لا غيره۔ مبدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۶۷) فصل وأما بيان ما يحرم به ۱۲ م

۵۔ المحتق في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل يحرم بالعمرة ويأتى بأفعالها من الطواف والسعي أو يأتى بأكثر ركنها وهو الطواف أربعة أشواط أو أكثر في أشهر الحج ثم يحرم بالحج في أشهر الحج ويحتم من عامه ذلك قيل أن يلزم بأهله فيما بين ذلك إماماً صحيحاً فيحصل له السكن في سفر واحد، سواء حل من إحرام العمرة بالحلق أو التقصير أو لم يحل إذا كان ساق الهدى لمقتضيه فإن لا يجوز التحلل بينهما، ويحرم بالحج قيل أن يحل من إحرام العمرة، وهذا عندنا، وقال الشافعي: سوق الهدى لا يمنع من التحلل۔ مبدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۸) ۱۲ مرتب
 ۶۔ القارن في عرف الشريعة فهو اسم لا فاعل يجمع بين إحرام العمرة وإحرام الحج قبل وجود ركن العمرة۔ وهو الطواف۔ كله أو أكثره، فيأتى بالعمرة أولاً ثم يأتى بالحج قبل أن يحل من العمرة بالحلق أو التقصير، سواء جمع بين الإحرامين بكلام موصول أو مفصول، حتى لو أحرم بالعمرة، ثم لحزم بالحج بعد ذلك قبل الطواف للعمرة أو أكثره كان قارناً لوجود معنى القارن، وهو الجمع بين الإحرامين، مبدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۸) ۱۲ مرتب۔

تمام فقہاء کے نزدیک ان میں سے ہر ایک قسم جائز ہے، اختلاف صرف افضلیت میں ہے۔
 امام ابو حنیفہ کے نزدیک سب سے افضل قرآن ہے پھر تمتع پھر افراد، امام شافعی اور امام مالک کے
 کے نزدیک سب سے افضل افراد ہے پھر تمتع پھر قرآن، امام احمد کے نزدیک وہ تمتع سب سے افضل ہے جس میں سورت
 ہدی نہ ہو، پھر افراد، پھر قرآن۔

دلائل فقہاء امام شافعی اور امام مالک کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
 کا افراد کرنا مردی ہے، مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَفْرَدَ الْحَجَّ" اور حضرت ابن عمر کی حدیث باب "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 أَفْرَدَ الْحَجَّ وَأَفْرَدَ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ" نیز حضرت جابر سے بعض روایات اس کے مطابق

۱۔ أَنْظَرَ الْمَعَارِفَ لِلْبُنُورِيِّ (ج ۶ ص ۲۴۳) وَفِيهِ: ثُمَّ الْمَذْكَورُ هُنَا مِنَ الْمَذَاهِبِ وَالترتيب هو المشهور عند
 أربابها، نَعْنِ الشَّافِعِي رَوَايَةَ أَفْضَلِيَةِ التَّمَتُّعِ كَمَا فِي شَرْحِ الْمَهْذَبِ، وَكَذَا عَنِ مَالِكٍ رَوَايَةَ التَّمَتُّعِ، وَعَنِ الشَّافِعِي
 أَفْضَلِيَةَ الْقِرَانِ فِي قَوْلِهِ، كَمَا فِي شَرْحِ مُسْلِمٍ لِلنُّوْرِيِّ، وَعَنِ مَالِكٍ رَوَايَةَ أَنَّ الْقِرَانَ أَفْضَلُ مِنَ التَّمَتُّعِ بِلِذْكَ الزُّرْقَانِي
 أَنَّهُ الْمُعْتَمَدُ مِنْ مَذْهَبِ مَالِكٍ، وَعَنِ أَحْمَدَ فِي رَوَايَةِ الْمُرُوزِيِّ أَنَّ الْقِرَانَ إِنْ سَاقَ الْهَدْيَ، وَإِنْ لَمْ يَسُقِ
 الْهَدْيَ فَالْتَّمَتُّعُ أَفْضَلُ، كَمَا فِي "الْمَغْنَى" (۳-۲۳۲) وَمِنْ مَذْهَبِ ابْنِ حَنِيفَةَ هُوَ مَذْهَبُ سَفْيَانَ الثَّوْرِيِّ وَابْنِ الْحَكَمِ وَالْمَرْزُوقِيِّ
 الْمُنْذَرِ وَأَبِي إِسْحَاقَ كَمَا فِي شَرْحِ الْمَهْذَبِ (۷-۱۵۲) وَاخْتَارَهُ ابْنُ حَزْمٍ كَمَا فِي شَرْحِ الْمَهْذَبِ (۷-۱۵۹)

(قَالَ الشَّيْخُ الْبُنُورِيُّ): ثُمَّ هُنَا بَحْثُ آخَرٍ: أَنَّ الْإِفْرَادَ الَّذِي هُوَ أَفْضَلُ مِنَ الْقِرَانِ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ وَغَيْرِهِ
 هَلْ هُوَ الْحَجُّ الْمَفْرَدُ فَقَطْ؟ أَوْ حَجٌّ وَبَعْدَهُ عِمْرَةٌ؟ وَهَذَا أَيْضًا يَسْتَلِيزُ إِفْرَادًا فِي الْإِصْطِلَاحِ، فَالتَّحْقِيقُ
 عَلَى أَنَّ الثَّانِي هُوَ الْمُرَادُ، وَمَتَمَّنْ صَرَحَ بِذَلِكَ النَّوَوِيُّ فِي شَرْحِ الْمَهْذَبِ فِي مَوْضِعَيْنِ، وَصَرَحَ بِأَنَّ الْقِرَانَ
 أَفْضَلُ مِنَ إِفْرَادِ الْحَجِّ مِنْ غَيْرِ عِمْرَةٍ بِإِخْلَافٍ، قَالَ: وَلَوْ جَعَلَتْ حُجَّتُهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَفْرَدَةً لَزِمَ
 مِنْهُ أَنْ لَا يَكُونَ اعْتَمَرَتْ تِلْكَ السَّنَةُ وَلَمْ يَقْلُ أَحَدٌ أَنَّ الْحَجَّ وَحْدَهُ أَفْضَلُ مِنَ الْقِرَانِ، أَنْظَرَ شَرْحَ الْمَهْذَبِ
 (۷-۱۶۰) وَمِثْلُهُ فِي "الْفَتْحِ" (۳-۲۴۰) وَيَقُولُ الْمُحَقِّقُ ابْنُ الْهَمَامِ فِي "الْفَتْحِ" (فِي بَابِ الْقِرَانِ): الْمُرَادُ بِالْإِفْرَادِ
 فِي الْخِلَافَةِ أَنْ يَتَأْتِيَ بِحُلٍّ مِنْهُمَا مَفْرَدًا... أَمَّا مَعَ الْإِقْتِصَادِ عَلَى إِحْدَاهُمَا فَلَا شَكَّ أَنَّ الْقِرَانَ أَفْضَلُ بِإِخْلَافِهِ

معارف (ج ۶ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) ۲ مرتبہ

مروی ہیں۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کیا تو قرآن تھا لیکن تمتع من غیر سوق الہدی کی تمتا تھی جو اس کی افضلیت کی دلیل ہے، چنانچہ آپ نے فرمایا تھا "لو استقبلت من امری ما استدبرت ما اھدیت ولو لا ان معی الھدی لأحلت"۔

احناف کی جانب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ① صحیح باب ماجاء کہ حجّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تارن ہونے کے دلائل کے تحت حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت گزر چکی

ہے انّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم حجّ ثلاث حجج، حجّین قبل ان یتہاجرو، و "حجۃ بعد ما ہاجرو معہا عمرۃ" یہ الفاظ اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال رکھتے ہیں لیکن اسی بات پر امت کا اتفاق ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع نہیں فرمایا، لہذا یہاں قرآن ہی متعین ہے۔

۱۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں ان سے مروی ہے "قال: أقبلنا مہلین مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحجۃ مفرداً۔ لیکن اس میں حج افراد کی صورت باقی نہیں رہتی، اس لئے کہ اس میں آگے یہ بھی مروی ہے حتیٰ اذا قد منّا طفنا بالكعبۃ وبالصفاء والسرۃ فأمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحل منّا من لیکن معہ ہدی، قال: فقلنا: حلّ ماذا؟ فقال: الحلّ کلہ، فواقفنا النساء وتطیننا بالطیب ولبسنا ثيابنا ولبس بیننا و بین عرفۃ إلا أربع لیل، ثم أھللنا یوم الترویۃ" (ج ۱ ص ۲۴۱) باب فی افراد الحج۔

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت جابر کی ایک اور روایت مروی ہے "قال: اھللنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالحجۃ خالصاً لا یخالط شئ" لیکن اس میں بھی افراد باقی نہیں رہتا، اس لئے کہ آگے مروی ہے "فقد منّا مکۃ لأربع لیل خلون من ذی الحجۃ فطفنا وسعینا، ثم أمرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن یحلّ، وقال: لولا ھدی لأحلت" (ج ۱ ص ۲۴۹) باب فی افراد الحج۔

القیابن عساکر کی ایک روایت ہے جو کسی قدر صریح ہے "عن جابر قال: أھلّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحجّ لیس معہ عمرۃ۔ کنز العمال (ج ۵ ص ۵۳، رقم ۶۴۷) کتاب الحج والعمرة من قسم الأفعال، الأفراد ۱۲ م ۱۲۔ اللفظ للبخاری فی صحیحہ من حدیث جابر (ج ۱ ص ۲۴۲) باب تقضی الحائض المناسک کلہا۔ (ج ۱ ص ۲۴۲) باب

العمرة، باب عمرة التغمیم۔ وانظر الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۹۲) باب بیان وجوب الإحرام الی ۱۲ م

۱۲ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۱) ۱۲ م

اس استدلال پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت کا مدار زید بن حباب پر ہے جو ضعیف ہے، چنانچہ امام بخاری اور امام ترمذی دونوں ہی نے اس حدیث کو غیر محفوظ قرار دیا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں زید بن حباب متفقہ نہیں، بلکہ سنن ابن ماجہ میں عبد اللہ بن داؤد خریزی نے ان کی متابعت کی ہے، حافظ ابن کثیر فرماتے ہیں کہ یہ تابع غالباً امام ترمذی اور امام بخاری

۱۔ زید بن حباب: - بضم المهملة وموحدة تين - أبو الحسين العُكْلِي - بضم المهملة وسكون الكاف - أصله من خراسان، وكان بالكوفة، ورحل في الحديث فأكثر منه، وهو صدوق يخطئ في حديث الثوري من التاسعة (طبقة من لم يرو عنه غير واحد ولم يوثق) مات سنة ثلاث ومائتين، (أخرج له) ۲ (مسلم) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳، رقم ۱۶۹)

واضح ہے کہ زیر بحث روایت میں بھی زید بن حباب سفیان سے روایت کر رہے ہیں ۱۲ مرتب
۱۔ چنانچہ امام ترمذی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا حديث غريب“ پھر آگے فرماتے ہیں :
”وسألت محمدًا (أبي البخاري) عن هذا فلم يعرفه من حديث الثوري عن جعفر عن أبيه عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم، ورأيت لا يعد هذا الحديث محفوظًا (ج ۱ ص ۲۴۳) باب ما جاء كحديث النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۱۔ عبد اللہ بن داؤد بن عامر الہمدانی، أبو عبد اللہ الخُرَيبِي - بِمَعْجَمَةٍ وَمَوْحِدَةٍ مُصَغَّرًا - كوفي الأصل، ثقة عابد، من التاسعة، مات سنة ثلاث وعشرة ومائتين، وله سبع وثمانون سنة، أمسك عن الرواية قبل موته، فلذلك لم يسمع منه البخاري. (أخرج له) خ (البخاري) ۴ (الأئمة الأربعة سوى الشيخين) تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۲۴۳ و ۲۴۴، رقم ۲۸۵) ۱۲ مرتب

۱۔ حدثنا القاسم بن محمد بن عباد بن عباد المہلبی ثنا عبد اللہ بن داؤد ثنا سفیان : قال حج رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاث حجّات، حجتين قبل أن يهاجر وحجة بعد ما هاجر من المدينة وقرن مع حجة عمرة واجتمع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وما جاء به علي مائة بدنة، منها جل لأبي جهل في أنفه برة من فضة، فتعالي النبي صلى الله عليه وسلم بيده ثلاثا وستين، ونحى علي ما غبر، قيل له : من ذكر؟ قال : جعفر عن أبيه عن جابر، وابن أبي ليلى عن الحكم عن مجسم عن ابن عباس .
سنن ابن ماجہ (ص ۲۲۲) آخر حديث من باب حجة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کے علم میں نہ آسکا اور انہوں نے اس حدیث کو ضعیف قرار دیدیا۔

اگر کہا جائے کہ ”وعمہا عمرۃ“ کا مفہوم تو یہ بھی ہو سکتا ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج سے فارغ ہونے کے بعد احرام مستقل کے ذریعہ عمرہ کیا ہو، اور یہ بات ”افراد“ کے منافی نہیں، لہذا یہ حدیث قرآن کے مفہوم میں صریح نہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ سنن ترمذی اور مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ بھی آئی ہے ”اَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ فَطَافَ لَهَا طَوَافًا وَاحِدًا“ اس میں لفظ ”قرن“ قرآن کے مفہوم پر صریح ہے۔

(۲) صحیح بخاری میں حضرت جابرؓ کی روایت میں حضرت عائشہؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے عرض کیا ”اَتَنْتَلِقُونَ بِحِجَّةٍ وَعُمْرَةٍ وَأَنْتَ لَقَدْ بَحِجَّتَ“ اس میں اگرچہ قرآن اور تمتع دونوں کا احتمال ہے لیکن تمتع کے بالاتفاق منفی ہونے کی وجہ سے قرآن متعین ہے، نیز اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے علاوہ بیشتر صحابہ کرام نے بھی قرآن کیا تھا۔

(۳) اگلے باب میں حضرت انسؓ کی روایت آرہی ہے فرماتے ہیں: سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ جَاءَ بِمَا جَاءَ أَنَّ الْقَارِيَّ يَطُوفُ طَوَافًا وَاحِدًا ۱۲ م

۱۲ معارف السنن (ج ۲ ص ۱۸۱) ۱۲ م

۱۳ (ج ۲ ص ۱۸۱) کتاب التمتع، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لو استقبلت من أمري ما أمرت به واستدبرت ما استدبرت (ج ۲ ص ۱۸۱) باب عمرة التعميد - (ج ۲ ص ۱۸۱) كتاب الناسك، باب تقصير الحائض الناسك كلها -

نیز مسلم میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی روایت میں ہے ”قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ يَرْجِعُ النَّاسُ بِعُمْرَةٍ وَحِجَّةٍ وَأُرْجِعُ أَنَا بِحِجَّةٍ“ (ج ۱ ص ۲۹) باب بيان وجوه الإحرام الخ ۱۲ مرتب

۱۴ باب ماجاء في الجمع بين الحج والعمرة (ج ۱ ص ۲۳۱) یہ روایت صحیحین میں بھی مروی ہے، دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۱ و ۲۳۲) کتاب الناسك باب نحر البدن قائمة، اس باب میں حضرت انسؓ کی دو روایات مذکور ہیں، ایک میں ”لَبِئْسَ بِهَا جَمِيعًا“ کے الفاظ ہیں اور ایک میں ”أَهْلُ بَعْرَةٍ وَحِجَّةٍ“ کے۔ نیز دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۲) کتاب المغازی، باب بعث علي بن أبي طالب و جعفر بن الوليد إلى اليمن قبل حجة الوداع - اور صحیح مسلم (ج ۲ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب في الأفراد والقرآن، ج ۲ ص ۴۰۵ سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يلبى بالعمرة والحج جميعاً ”اور سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبيتك عمرة وحجاً“ کے الفاظ مروی ہیں، نیز دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۲) باب جواز التمتع في الحج والقرآن - جس میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَهْلَ بَيْتِهِ جَمِيعًا، لَبَيْتُكَ عُمْرَةً وَحِجَّةً، لَبَيْتُكَ عُمْرَةً وَحِجَّةً“ ۱۲ مرتب

يقول : لبّيك بعمره وحجّة " شيخ ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس روایت کے بعض طرق میں یہ الفاظ مروی ہیں: "كنت أخذاً بزمانة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهي تُقَصِّع بجرّتها ولعابها يسيل على يدي وهو يقول : لبّيك بحجّة وعمره معاً " نیز حافظ ابن کثیر نے بزار کے حوالہ سے اس روایت میں حضرت انسؓ کے یہ الفاظ نقل کئے ہیں: "إني ردف أبي طلحة وإن ركبت لتمس ركبة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو يلبي بالحجة والعمره"۔ ان روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت انسؓ حجۃ الوداع کے موقعہ پر حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے نہایت قریب تھے اور اس قرب کی حالت میں انہوں نے آپؐ کا تلبیہ سنا جو قرآن کا تلبیہ تھا،

اس پر علامہ ابن الجوزیؒ نے "التحقيق" میں یہ اعتراض کیا ہے کہ حضرت انسؓ اس وقت کمسن تھے، شاید وہ سمجھ نہ سکے۔ نیز ابن کثیر نے بیان حضرت ابن عمرؓ کے بیان سے معارض ہے جو فرماتے ہیں: "وإني كنت تحت ناقة رسول الله صلى الله عليه وسلم يمسني لعابها أسمعها يلبي بالحجة" گویا انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو صرف افراد کا تلبیہ پڑھتے ہوئے سنا۔

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ حضرت انسؓ کی عمر حجۃ الوداع کے موقعہ پر بیس سال تھی اور وہ حضرت ابن عمرؓ سے صرف ایک سال ہی چھوٹے تھے اس لئے محض کم سنی کی بنیاد پر ان کی روایت کو

۱۔ الحجرة : ما يخرج البعير من بطنه ليمضغه ثم يبلعه ، قصت الناقة بجرّتها : ردت الطعام إلى فمها لتمضغه ۱۲ مرتب

۲۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۲) باب القرآن ۱۲ مرتب

۳۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲) - اور طحاوی میں یہ الفاظ مروی ہیں: "كنت ردف أبي طلحة وركبت لتمس ركبة النبي صلى الله عليه وسلم فلم يزوالوا يصرخون بهما جميعاً بالحجة والعمره" (ج ۱ ص ۳۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجة الوداع - اور صحيح بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں: "كنت ردف أبي طلحة وانهم ليصرخون بهما جميعاً بالحجة والعمره" (ج ۱ ص ۴۱۹) کتاب الجہاد، باب الارتداد بالغزو والحجة - اور مسند احمد میں یہ الفاظ مروی ہیں: "والله إن رجلي لتمس رجل رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنه ليهل بهما جميعاً" معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲) ۱۲ مرتب عنہ

۴۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۹۹) باب القرآن - وفتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۲) باب القرآن ۱۲ مرتب

۵۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۲ و ۲۸۳) بحوالہ بیہقی ۱۲

ترک نہیں کیا جاسکتا، بالخصوص جبکہ وہ مثبت زیادتہ ہیں

پھر یہ بات بھی ذہن میں رہنی چاہئے کہ قارن کے تلبیہ میں یہ گنجائش ہے کہ چاہے تو صرف "لبیک بحجۃ" کہے، چاہے صرف "لبیک بعمرۃ" اور چاہے "لبیک بحجۃ وعمرۃ"۔ لہذا یہ عین ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے مختلف اوقات میں مختلف الفاظ فرمائے ہوں۔ فکل روی بما رأى۔

اس کے علاوہ حضرت انسؓ کی روایت کو اس اعتبار سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ ان کی روایات کے درمیان کوئی تعارض نہیں۔ چنانچہ ان سے سوائے قرآن کے کوئی اور صورت مروی نہیں، بخلاف حضرت ابن عمرؓ کے کہ ان سے روایتیں مختلف ہیں، مذکورہ روایت افراد کی ہے لیکن انہی سے سنن نسائی میں "تمتع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حجۃ الوداع بالعمرة إلى الحج" کے الفاظ مروی ہیں، چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کسی کے نزدیک بھی تمتع نہیں تھے، اس لئے یہاں تمتع سے اس کے اصطلاحی معنی نہیں بلکہ لغوی معنی مراد ہیں جو قرآن پر بھی صادق آتے ہیں۔ چنانچہ یہاں قرآن ہی مراد ہے، ترمذی میں بھی آگے "باب

لہ معارف السن (ج ۶ ص ۲۸۳)۔ نیز صاحب "تنقیح" اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "بل كان بالغاً بالإجماع، بل كان له نحو من عشرين سنة، لأن رسول الله صلى الله عليه وسلم هاجر إلى المدينة ولأنه عشرين، ومات وله عشرون سنة، يدل على ذلك ما أخرجه واللفظ لمسلم (ج ۱ ص ۴۰۵)، باب الأفراد والعمران) عن بكر عن أنس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يلبي بالحجة والعمرة جميعاً، قال بكر: فحدثت بذلك ابن عمر، فقال: لبى بالحجة وحده، فقلت أنساً فحدثته بقول ابن عمر، فقال أنس: ماتعدونا إلا صبياناً، سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: لبىك عمرة وحجاً" انتہی۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱) باب القرآن نیز شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: "وقول ابن الجوزي: إن أنساً كان إذ ذاك صبياً لقصد تقديم رواية ابن عمر عليه غلط، بل كان سن أنس في حجة الوداع عشرين سنة أو إحدى وعشرين أو اثنتين وعشرين سنة أو ثلاثاً وعشرين سنة وذلك أنه اختلف في أنه توفي سنة تسعين من الهجرة أو إحدى وتسعين أو اثنتين وتسعين أو ثلاث وتسعين، ذكر ذلك الذهبي في كتاب العبر" وقد مر النبي صلى الله عليه وسلم المدينة وسنة عشرين، فكيف يسوغ الحكم عليه بسن الصبا إذ ذاك؟ مع أنه إنما بين ابن عمر وأنس في السن سنة واحدة أو سنة وبعض سنة۔ فتح القدير (ج ۲ ص ۲۰۱) باب القرآن ۱۲ مرتب عفا الله عنه

لہ معارف السن (ج ۶ ص ۲۸۳) ۲۱۲

۳ چنانچہ تقریباً بیس جلیل القدر تابعین حضرت انسؓ سے قرآن کی روایت نقل کرتے ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السن (ج ۶ ص ۲۸۳ و ص ۲۸۴) ۲۱۲ لہ (ج ۲ ص ۴۴) کتاب مناسک الحج، باب التمتع ۲۱۲

۵ (ج ۱ ص ۱۳۲) ۲۱۲

ما جاء في التمتع " کے تحت حضرت ابن عمرؓ کی روایت آرہی ہے کہ ان سے "تمتع بالعمرة الى الحج" کے بارے میں سوال کیا گیا تو انہوں نے فرمایا "ہی حلال" پھر بعد میں فرمایا "لقد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم" ان کے علاوہ صحیحین میں انہی سے "فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج" کے الفاظ منقول ہیں جو قرآن پر دلالت کر رہے ہیں، نیز مؤطا امام محمدؓ میں صدقہ بن یسار فرماتے ہیں: سمعت عبد الله بن عمر ودخلنا عليه قبل يوم التروية بيومين أو ثلاثة ودخل عليه الناس يسألونه، فدخل عليه رجل ثائر الرأس، فقال: يا أبا عبد الرحمن إني صنفت رأسي وأحرمت بعمره مفردة، فماذا ترى؟ قال ابن عمر: "لو كنت معك حين أحرمت لأمرتك أن تهمل بهما جميعاً"

- (۴) بخاری میں حضرت عمر بن الخطابؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں "سمعت النبي صلى الله عليه وسلم بوادي العقيق يقول: أتاني الليلة آت من ربي فقال: صل في هذا الوادي المبارك، وقل: عمرة في حجة"
- (۵) صحیح مسلم میں حضرت علیؓ کا قول مروی ہے کہ انہوں نے حضرت عثمانؓ سے فرمایا "لقد علمت أنا قد تمتعنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: أجل" یہاں بھی تمتع اصطلاحی مراد نہیں بلکہ تمتع لغوی یعنی قرآن مراد ہے۔
- (۶) ترمذی میں "باب ما جاء في التمتع" کے تحت حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۹) باب من ساق البدن معه - صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) باب وجوب الدم على المتمتع ۱۲

۲۔ (ص ۱۹۸ و ۱۹۹) باب القرآن بين الحجة والعمرة ۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۸) کتاب الناسك، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم العقيق وادي مبارك - نزدیکھے (ج ۱ ص ۲۱۲) باب (بلا ترجمہ) بعد باب من أحبب أرضاً مواتاً، أبواب الحرث والمزاعة وما جاء فيه ۱۲ مرتب کہہ قال صاحب مجمع البحار: العقيق هو واد من أودية المدينة وورد أنه وادي مبارك. ك: (کرمانی) ومنه: أتاني آت بالعقيق والآتي جبرئيل، ولعل المراد بصل سنة الاحرام، وقل: عمرة في حجة، أي مدرجة في حجة - یعنی القرآن - أو في بمعنى مع. (ج ۳ ص ۶۴۴) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۸) باب جواز التمتع - روایت میں "أجل" کے بعد حضرت عثمانؓ کے یہ الفاظ بھی مروی ہیں: "ولكننا كنا خائفين" اس کے مطلب اور تشبیہ کے لئے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۹۹) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

تتمتع رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى مات ، وأبو بكر حتى مات وعمر حتى مات
وعثمان حتى مات رضي الله عنهم الخ ” یہاں بھی تمتع سے قرآن مراد ہے کما تر ۔

اس طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور چاروں خلفائے راشدین رضی اللہ عنہم سے قرآن ثابت ہو جاتا ہے ۔

④ صحیحہ حضرت انسؓ کی روایت کے ذیل میں صحیحین کے حوالہ سے حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت ذکر

کی جا چکی ہے ” فأهل بالعمرة ثم أهل بالحج ” یہ الفاظ بھی قرآن پر دال ہیں ۔

⑤ صحیحین ہی میں حضرت عائشہ صدیقہؓ سے اسی قسم کے الفاظ مروی ہیں ۔

⑥ سنن نسائی میں حضرت برابر بن عازبؓ سے روایت ہے ” قال كنت مع علي بن أبي طالب

لہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۶) میں ترمذی ” باب التمتع ” کے حوالہ سے روایت اسی طرح مروی ہے ، نیز

نصب الراية (ج ۳ ص ۱۰۱) ، أحاديث القائلين بأفضلية التمتع (میں بھی ترمذی کے حوالہ سے روایت کے

یہی الفاظ مروی ہیں ، لیکن جامع ترمذی کے ہمارے پاس موجود تین مختلف نسخوں میں روایت اس طرح ہے ” تتمتع رسول الله

صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان وأقول من نهى عنه معاوية ” کسی بھی نسخہ میں چاروں مقامات میں سے

کسی بھی مقام پر حتی مات کے الفاظ موجود نہیں ۔ واللہ اعلم

الستة لم يروى (ج ۱ ص ۳۱۵) ، باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به من مقام في حجة الوداع کی روایت

میں یہ الفاظ موجود ہیں ۔ بہر حال مقصود دونوں طرح کے الفاظ سے حاصل ہو جاتا ہے ۱۲ مرتبہ محمدیہ

۱ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) باب من ساق البدن معه ۔ صحیح مسلم (ج ۳ ص ۳۰۳) باب وجوب الدم على التمتع ۲

۳ بخاری (ج ۱ ص ۲۲۹) ۔ مسلم (ج ۱ ص ۴۰۲) ۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی سے مروی ہے : ” أهلت مع رسول الله صلى الله

عليه وسلم بعمره في حجة ” كنز العمال (ج ۵ ص ۸۵) باب القرآن (رقم ۶۹۱) بومز ” ن ” ۱۲ مرتب

۴ (ج ۲ ص ۱۳) باب القرآن ۔ سنن نسائی ہی میں ” باب الحج بغیر نیۃ یقصدہ المحرم ” کے تحت یہی روایت اس طرح

مروی ہے ” عن البراء قال : كنت مع علي حين أمروا النبي صلى الله عليه وسلم على اليمن ، فأصبت معه أواق

فلما قدم علي على النبي صلى الله عليه وسلم قال علي : وجدت فاطمة قد نفخت البيت بنضوح ، قال :

فخطيت ، فقالت لي : مالك ، فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قد أمر أصحابه فأحلوا ؟ قال : قلت : (أتى

أهلت بيهلال النبي صلى الله عليه وسلم ، قال فأنتك النبي صلى الله عليه وسلم فقال لي : كيف صنعت ؟ قلت :

إني أهلت بما أهلت ، قال : فإني قد سقت الهدى وقرنت ” (ج ۲ ص ۱۶) حضرت برابر بن عازبؓ کی یہی روایت

سنن ابی داؤد میں بھی مروی ہے ، چنانچہ اس میں بھی ” فإني قد سقت الهدى وقرنت ” کے الفاظ موجود ہیں ۔ (دیکھئے ج ۱ ص ۲۵) باب فی القرآن

نیز علامہ علی المتقیؒ نے اباوردی ، ابن قانع اور ابونعیم کے حوالے سے صبی بن عبد کی روایت (بقیہ اگلے صفحہ پر)

حين أقره رسول الله صلى الله عليه وسلم على اليمن، فلما قدم على النبي صلى الله عليه وسلم قال عليّ: فأنتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف صنعت؟ قلت: أهملت بإهلالك، قال: فأنتيت الهدى وقرنت، قال: وقال صلى الله عليه وسلم لأصحابه: لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لفعلت كما فعلتم، لكنني سقت الهدى وقرنت، اس موضوع پر اس سے زیادہ صریح روایت نہیں ہو سکتی جس میں آپ نے خود تصریح فرمادی کہ میں نے قرآن کیا ہے۔

(۱۰) مسند احمد میں حضرت انسؓ کی روایت میں بھی ”ولكني سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة“ کے الفاظ مروی ہیں۔

(۱۱) صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ ام المومنین حضرت حفصہؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کی ہے وہ فرماتے ہیں ”كنت قريب عهد بنصرانية، فأسلمت ثم أدت الحج، فأنتيت رجلاً من قومي يقال له ادیم التغلبي، فأمرني أن أقرن“ وأخبرني أن النبي صلى الله عليه وسلم ”قرن“ فمررت بزيد بن صوحان وسلمان بن ربيعة، فقالا لي: لأنت أضل من بعيرك، فوقع في نفسي من ذلك، فمررت على عمر، فسألته فقال: هليت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم“ كنز العمال (ج ۵ ص ۸۴ و ۸۵) القرآن - رقم ۶۸۵ -

صبي بن مجدي روایت الفاظ کے منقہ کے ساتھ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵، باب فی القرآن) سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳، باب القرآن) اور سنن ابن ماجہ (ص ۲۱، باب من قرن الحج والعمرة) میں بھی مروی ہے ۱۲ مرتباً الشرح حاشیہ صفحہ ۱۷۱ :

سہ پوری روایت اس طرح ہے ”وعن أنس بن مالك قال: خرجنا نصرخ بالحجة صراخاً، فلما قدمنا مكة أمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نجعلها عمرة وقال: لو استقبلت من أمرى ما استدبرت لجعلتها عمرة ولكن سقت الهدى وقرنت الحج والعمرة“ علامہ مہتمیؒ جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رواه أحمد وأبو يعلى والطبرانی في الأوسط، وفيه أبو أسماء الصيقل، ولم أجده من روى عنه غير أبي إسحاق“ (ج ۳ ص ۲۳۵) باب فی القرآن وغیرہ وحجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتباً عنی عنہ

۲ (ج ۱ ص ۲۱۳) باب التمتع والإقران والإفراد بالحج - و (ج ۱ ص ۲۱۳) باب من لبس رأسه عند الإحرام والحلق - ۱۲

أنها قالت: يا رسول الله! ما شأن الناس حلوا بعمره ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: إني لبدت رأسي وقلدت هديتي، فلا أحل حتى أنحر“ اور ایک روایت میں ”فلا أحل حتى أحل من الحج“ کے الفاظ آئے ہیں۔

(۱۲) مسند احمد اور طحاوی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت ہے ”سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أهلوا يا آل محمد بعمره في حجة (اللفظ للطحاوی) یہ قرآن کے بارے میں صریح قولی روایت ہے۔

یہ چند روایات بطور مثال پیش کی گئی ہیں ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قرآن فرمانا بیس سے زائد صحابہ کرام سے ثابت ہے۔

۱۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳) باب قتل القلائد للبدن والبقر۔ وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۳) باب بیان أن القارن لا يتحلل إلا في وقت تحلل الحاج المفرد ۱۲ مرتب

۲۔ وقد اعتزن النووي والحافظ وغيرهما من الشافعية بأن ما تأوله الشافعية في مثل هذا الحديث تعسف، أنظر للتفصيل إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) أبواب وجوه الإحرام، باب كون القرآن أفضل من التمتع والافراد ۱۲ از استاذ محترم دام أقبالہم

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۲۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرماً في حجة الوداع۔ علامہ ہیشمیؒ نے یہ روایت مسند احمد، مسند ابویعلیٰ اور معجم طبرانی کبیر کے حوالہ سے مفصلاً نقل کی ہے اور معجم طبرانی کے یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”أهلوا يا أمة محمد بحج وعمره“ اور آخر میں کہا ہے ”رجال احمد ثقات“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۵) باب في القرآن وغيره وحجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت حفصہؓ، حضرت انسؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت جابر بن عبد اللہؓ، حضرت براء بن عازبؓ، حضرت ابن عمرؓ، حضرت صہبؓ بن سعد رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں۔ مزید حضرت عمران بن حصینؓ کی روایت کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳ و ۲۴) باب جواز التمتع، حضرت ابوطالبؓ کی روایت کے لئے دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۳) باب من قرن الحج والعمره، حضرت سعد بن ابی وقاصؓ کی روایت کے لئے دیکھئے مؤطا امام مالک (ص ۳۵۴) ما جاء في التمتع، حضرت ابوقتادہؓ اور

حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایات کے لئے دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶) باب المواقيت رقم ۱۱۹۱۱۸ اور حضرت ہرثمہؓ، حضرت سراقہؓ، حضرت ابن ابی ادنیٰؓ اور حضرت ابوداؤد دمازنیؓ کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد

(ج ۳ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) باب في القرآن وغيره وحجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ رشید اشرن سنی

شافعیہ ان روایات کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ نبی کریم علیہ الصلوٰۃ والسلام نے شروع میں تو افراد کا احرام باندھا تھا، لیکن بعد میں آپ نے اس کے ساتھ عمرہ کو شامل کر کے قرآن فرمایا تھا، اس بنا پر نہیں کہ قرآن افضل تھا بلکہ اس بنا پر کہ اس سے اہل جاہلیت کے ایک عقیدہ کی تردید مقصود تھی جو اشہر حج میں عمرہ کو جائز نہیں سمجھتے تھے اور اسے افجر الفجر قرار دیتے تھے، ان کا یہ مقولہ مشہور تھا "إِذَا بَرَأَ الدَّبْرَ وَعَفَا الْأَثْرَ وَانْسَلَخَ صَفْرٌ، حَلَّتِ الْعُمْرَةُ لِمَنْ اعْتَمَرَ؛ چنانچہ اس عقیدہ کی تردید کے لئے آپ نے حج اور عمرہ کو جمع فرمایا۔

۱۔ کسافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۰۵) باب فی الأفراد والقرآن۔ والمعارف للبغوی (ج ۶ ص ۲۴۵) ۱۲

۲۔ پھر ادخالِ عمرہ علی الحج کے بارے میں دو قول ہیں، ایک جواز کا اور ایک عدم جواز کا، علامہ نووی "شرح المہذب" میں لکھتے ہیں "وعلى الأصح لا يجوز لنا، وجاز للنبي صلى الله عليه وسلم تلك السنة للحاجة"

علامہ ہرنئی فرماتے ہیں "وإنما اضطر الشافعية إلى القول بذلك (أي إلى ذلك التوجيه) لكثرة الروايات في قرآنه صلى الله عليه وسلم حتى لا يمكن لهم إنكارها، ثم قالوا بإدخاله صلى الله عليه وسلم العمرة على الحج، مع أن الروايات الصريحة في قرآنه صلى الله عليه وسلم من بدء الأمر آتية عن تأويلهم كل الإباء، والعجب من مثل الحافظ ابن حجر حيث سائر الشافعية في تأويلهم وأغض عن كثير من الروايات وهذا بعيد عن مثله"

دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۵) ۱۲ مرتب

۳۔ جاہلیت کا یہ مقولہ صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں منقول ہے، حضرت ابن عباسؓ اہل جاہلیت کا جان بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں "كانوا يرون أن العمرة في أشهر الحج أفجر الفجر في الأرض ويجعلون المحرم صفرًا ويقولون "إذا برأ الدبر وعفا الأثر وانسلخ صفر حلت العمرة لمن اعتمر" قدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه صبيحة رابعة مهدين بالحج وأمرهم أن يجعلوها عمرة فتعظم ذلك عندهم، فقالوا: يا رسول الله! أتى الحل؟ قال: حل كلته" (ج ۱ ص ۲۱۲، باب التمتع والإقران والأفراد بالحج)

روایت میں مذکور جاہلیت کے اس مقولہ کا مطلب یہ ہے کہ حج کی مشقت کے دوران اونٹوں کی پیٹھوں پر جو پالانوں کی وجہ سے زخم پڑ گئے تھے حج سے واپسی کے بعد جب وہ زخم مندمل ہو جائیں اور وہاں بال اُگنے لگیں اور زخموں کے نشانات ختم ہو جائیں اور صفر کا ہیضہ ختم ہو جائے (یعنی وہ محرم جس کو انہوں نے صفر قرار دیا تھا ختم ہونے کے بعد اصل صفر شروع ہو جائے) گویا اشہر حرم ختم ہو جائیں اس وقت عمرہ جائز ہو جاتا ہے ۱۲ مرتب

لیکن یہ تاویل روایات پر منطبق نہیں ہوتی، اس لئے کہ متعدد روایات سے یہ ثابت ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قرآن کا احرام باندھا تھا، جیسا کہ حضرت انسؓ، حضرت براء بن عازبؓ اور حضرت علیؓ کی روایات سے معلوم ہوتا ہے، نیز حضرت ام سلمہؓ کی روایت ”أهلتوا بآل محمد بعرفة في حجة“ بھی اس پر دلالت کرتی ہے کہ آپؐ نے ابتدا ہی سے قرآن کے لئے فرمایا تھا۔

شافعیہ کا ایک استدلال اس سے بھی ہے کہ حضرت عمرؓ قرآن سے منع کیا کرتے تھے، کما سیاقی فی ”باب ما جاء في التمتع“

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا منشا قرآن سے روکنا نہیں تھا بلکہ نبی سے ان کا منشا نسخ الحج إلى العمرة سے روکنا تھا وسیاقی تفصیلہ، إنشاء الله فی ”باب ما جاء في التمتع“۔

رہا جنابہ کا یہ استدلال کہ ناکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کی تمنا فرمائی تھی، سو اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تمنا اس بنا پر نہیں تھی کہ تمتع افضل تھا، بلکہ چونکہ اہل عرب میں یہ شہور تھا کہ اشہر حج میں عمرہ کرنا جائز نہیں تو جب آپؐ نے لوگوں کو عمرہ کے بعد احرام کھولنے کا حکم دیا تو بہت سے لوگوں نے قدیم رسم کے مطابق اس کو ناپسند سمجھا اور اس ناپسندیدگی کا اظہار انہوں نے ان الفاظ سے کیا ”أنتطلق إلى منى وذكرنا نطق“ اس وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اگر میں ہدی نہ لاتا اور تمتع کرتا تو اچھا تھا ”ناکہ ان کے

۱۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۲۵) باب فی القرآن وحجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۲۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳) باب القرآن - و (ج ۲ ص ۱۳) باب الحج بغيرنية يقصده المحرم ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (۱ ص ۳۲) باب ما كان النبی صلی اللہ علیہ وسلم به محرمًا في حجة الوداع ۱۲ م

۴۔ قال الشيخ البنوری فی المعادن (۶۵ ص ۲۹) :

ثم ما تكلف البيهقي في تأويلات روايات القرآن في سننه فقد أبى عنها كبار اهل مذهبه كالنووي والتقي السبكي وابن حجر وغيرهم بل سماها الحافظ ابن حجر تعسفًا، والحافظ علاء الدين قد كشف عن تعسفه وأجابه بما شفى وكفى -

و من ضعف مذهب إمامه في المسألة رجح عنها مثل المزني وابن المنذر وأبو اسحاق المروزي من قدماء أتباعه والتقي السبكي من متأخريهم، واضطر مثل النووي وابن حجر وغيرهما من الشافعية والقاضي عياض من المالكية إلى القول بانتهاء أمره صلى الله عليه وسلم إلى القرآن ۱۲ مرتب

۵۔ کما فی روایة أبي داود في سننه (ج ۱ ص ۱۲۹) باب فی افراد الحج - اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۲)، باب بیان وجوه الإحرام الخ) میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأني عرفة تقطرمذا كيونا المنى“ ۱۲ مرتب

خیالِ باطل کی تردید ہو سکتی۔

افضلیتِ قرآن کی وجہ ترجیح | پھر افضلیتِ قرآن کی کچھ اور بھی وجہ ترجیح ہیں۔

- ① قرآن کی روایات افراد کی روایات کے مقابلہ میں عددِ زیادہ ہیں۔
- ② جن صحابہ کرامؓ سے افراد مروی ہے ان سے قرآن بھی مروی ہے جیسے حضرت ابن عمرؓ اور حضرت عائشہؓ وغیرہ، لیکن ایسے صحابہ کرام متعدد ہیں جن سے صرف قرآن مروی ہے افراد نہیں مثلاً حضرت انسؓ، حضرت عمران بن حصینؓ اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ عنہم وغیرہ
- ③ افراد کی احادیث تمام تر فعلی ہیں لیکن قرآن کی احادیث فعلی بھی ہیں اور قولی بھی، اور قولی فعلی کے مقابلہ میں رائج ہوتی ہے۔

④ افراد کی روایات میں بآسانی تاویل ہو سکتی ہے اور وہ یہ کہ قارئین کے لئے صرف "لتبیک بحجة" کہنا بھی جائز ہوتا ہے تو جن حضرات صحابہ نے صرف "لتبیک بحجة" سنا انہوں نے آپؐ کے احرام کو افراد سمجھا اور اسی کے مطابق روایت کر دیا بخلاف قرآن کے کہ اس کی روایات میں تاویل ممکن نہیں۔

⑤ کسی بھی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپؐ "افردت" یا "تمتعت" فرمایا ہو، لیکن حضرت برابر بن عازبؓ اور حضرت انسؓ کی روایات میں "قرنت" کی تصریح موجود ہے کما بیتاً۔

⑥ قرآن میں مشقت زیادہ ہے، اس لئے بھی وہ افضل ہے۔ بخلاف تمتع اور افراد

لہ اس جواب کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت کے اگلے الفاظ سے بھی ہوتی ہے "فبلغ ذلك (أى إنكأهم للعل) رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: لو أتی استقبلت من أمری ما استدبرت ما أهديت ولولا أن معی الهدی لأحلت" (ج ۱ ص ۲۲) باب فی أفراد الحج ۱۲ مرتب

مکہ چنانچہ بخاری کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے "قالت عائشة یا رسول الله: یصدہ الناس بنسکین و أصدر بنسک قبل لها: انتظری، فاذا طهرت فاخرجی الی التنعیم فأهلی ثم اثبتینا بمکان کذا و لکنھا (وفی نسخة و لکنه) علی قد رفقتک أو نصبتک" (ج ۱ ص ۲۲) أبواب العمرة، باب أجزالعمرة علی قد النصیب معلوم ہوا کہ حج و عمرہ کی فضیلت مشقت کے بقدر ہے اور مشقت طویل احرام کی وجہ سے یقیناً قرآن ہی میں زیادہ ہے۔

نیز ایک روایت میں ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا "فما الحج؟" تو آپؐ نے ارشاد فرمایا "الشعث التفل" (پراگندہ بال اور میل کھیل) دیکھتے ہیں ماجہ مثلاً باب ما یوجب الحج (یعنی اصل ماجہ وہ ہے جو حج کی مشقت اٹھاتے ہوئے پراگندہ حال اور میل کھیل ہو چکا ہو اور طویل احرام کے باعث قارن کے حق میں اس کا زیادہ امکان ہے ۱۲ مرتب عنی عنہ

تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے۔^۱

علامہ نوویؒ نے تو اس نہیں کو نہیں تنزیہ پر محمول کرتے ہوئے فرمایا کہ چونکہ ان دونوں حضرات کے نزدیک افراد افضل تھا اس لئے قرآن اور تمتع سے منع فرمایا کرتے تھے گویا ان کے نزدیک یہ حج افراد کی افضلیت کی دلیل ہے۔^۲

لیکن حنفیہ نے حضرت عمرؓ وغیرہ کی نہیں کی مقتد توجیہات کی ہیں، ایک یہ کہ دراصل وہ ایک سال میں حج اور عمرہ دونوں کے لئے مستقل سفر کرنے کو تمتع اور قرآن کے مقابلہ میں افضل قرار دیتے تھے اور یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی یقیناً افضل ہے۔ یہ توجیہ نہیں عن التمتع اور نہیں عن القرآن دونوں سے متعلق ہے۔^۳

اس توجیہ کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "فافضوا احبکم من عمر تکم فانہ اتم لحجکم و اتم لعمرکم" اور اس سے بھی زیادہ سترح مسند ابن ابی شیبہ کی روایت ہے "ان اتم لحجکم و عمر تکم ان تنشؤا کل منہما سفرًا"^۴

حضرت شاہ صاحبؒ فرماتے ہیں کہ نہیں عن القرآن اور نہیں عن التمتع دونوں کی علیحدہ علیحدہ وجہ ہے۔ نہیں عن القرآن کی وجہ تو یہ تھی کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک اگر ایک انسان ایک سال میں دو سفر کرے ایک مستقلاً حج کے لئے اور دوسرا مستقلاً عمرہ کے لئے تو ان کے نزدیک یہ صورت قرآن اور تمتع سے زیادہ

۱۔ حضرت عمرؓ کا منع فرمانا تو روایت باب سے ثابت ہو ہی رہی ہے، اور حضرت عثمانؓ کا منع فرمانا صحیحین کی روایت سے ثابت ہے، چنانچہ بخاری میں روایت ہے "عن مروان بن الحکم قال: شهدت عثمان وعلیاً وعثمان ینہی عن المتعة وأن یجمع بینہما، فلما رأی علیؓ اھل بہما لبیک بعمرۃ وحجۃ قال: ما کنت لأدع ستۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم لقول أحد" (ج ۱ ص ۲۱۱) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج۔ اور مسلم میں سعید بن السیب سے مروی ہے "قال: اجتمع علیؓ وعثمان بعسفان، فکان عثمان ینہی عن المتعة" (ج ۱ ص ۱۲۸) باب جواز التمتع ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۸) باب جواز التمتع ۱۲ م

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۲۹۹) ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بیان وجوہ الإحرام ۱۲ م

۵۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۲۸) باب التمتع والقرآن والافراد بالحج ۱۲ م

۶۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۱۱۸ تا ۱۲۰) ۱۲ م

افضل ہے اور ظاہر ہے کہ یہ صورت حنفیہ کے نزدیک بھی افضل ہے، لیکن جو شخص سال میں دو سفر کرنے کی قدرت نہ رکھتا ہو اس کے لئے بھی حضرت عمرؓ کے نزدیک قرآن میں کوئی کراہت نہ تھی، بلکہ اُسے تمتع اور افراد سے افضل سمجھتے تھے جیسا کہ طحاویؒ میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ظاہر ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں: یقولون: إن عمر نفى عن المتعة، قال عمر: لو اعقرت في عام مرتين شعر حجبت لجعلتها مع حجتی " اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تو قرآن کی تمنا کیا کرتے تھے پھر بھلا یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ اس سے روکیں، لہذا ان کی یہی کامطلب یہی ہے کہ قرآن دیکھتے تو تمتع اور افراد سے افضل ہے لیکن ایک صورت اس سے بھی افضل ہے لہذا اس کے بجائے اُس صورت کو اختیار کرنا چاہئے یعنی ایک سال میں حج کے لئے مستقل سفر کیا جائے اور عمر کے لئے مستقل، ولا خلاف فیہ۔

اور نہی عن التمتع کی وجہ یہ مشہور ہے کہ حضرت عمرؓ رضی اللہ عنہ نے مکہ میں حلال ہونے کے بعد عین حج کے موقع پر احرام باندھنے کو اچھا نہیں سمجھتے تھے، اور یہ ایسا ہی تھا جیسا کہ بعض صحابہ کرامؓ نے حجۃ الوداع کے موقع پر اس کی

لے جیسا کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: "قال محمد: يعتمر الرجل ويرجع إلى أهله ثم يحج ويرجع إلى أهله فيكون ذلك في سفرين أفضل من القرآن، ولكن القرآن أفضل من الحج مفردا والعمر من مكة ومن التمتع والحج من مكة، لأنه إذا قرن كانت عمرته وحجته من بلد واحد وإذا تمتع كانت حجته مكية وإذا أفرد بالحج كانت عمرته مكية فالقرآن أفضل، وهو قول أبي حنيفة رحمه الله والعامة من فقهاءنا" موطا امام محمد (رضہ)
باب القرآن بين الحج والعمر ۱۲ مرتب عن

۱۷ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب ما كان النبي صلى الله عليه وسلم به محرما في حجة الوداع ۱۲ م
۱۸ امام طحاوی نے مذکورہ روایت دو سندوں سے ذکر کی ہے

(۱) حد ثنا سليمان بن شعيب قال: ثنا عبد الرحمن بن زياد قال: ثنا شعبه عن سلمة بن كهيل قال: سمعت طاوفا يحدث عن ابن عباس

(۲) حد ثنا حسين بن نصر قال: ثنا أبو نعيم قال: ثنا أبو نعيم قال: سمعت سلمة عن طاوفا عن

ابن عباس ۱۲ م

۱۹ اس کی تائید مسلم کی روایت سے ہوتی ہے "عن أبي موسى أنه كان يفتي بالمتعة، فقال له رجل: رويدك ببعض فتياك، فأنت لا تدري ما أحدث أمير المؤمنين في الشك بعد حق لقيه بعد فسأله، فقال عمر: قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظنوا معمرين بهن في الأراك ثم يروون في الحج تقطع رؤسهم" (ج ۱ ص ۱۷۱) باب جواز تعليق الإحرام ۱۲ مرتب

کراہیت کا اظہار کرتے ہوئے کہا تھا "أُنْطَلِقُ إِلَىٰ مِنًى وَذَكَوْرًا تَقَطُّرُ"^۱
 لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ کیسے محض اپنی رائے سے تمتع کو مکروہ سمجھتے تھے حالانکہ وہ جانتے
 تھے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع کا حکم دیا تھا^۲

اس لئے احقر کے نزدیک سب بہتر وجہ وہ ہے جو علامہ عثمانیؒ نے اعلیٰ السنین میں بیان فرمائی
 ہے کہ درحقیقت حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی سے منع نہ فرماتے تھے بلکہ وہ "فسخ حج الی عمرہ" سے روکتے تھے
 جس کی تفصیل یہ ہے کہ حجۃ الوداع کے موقع پر جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو دیکھا کہ وہ اپنے عقیدہ
 جاہلیت کی بنا پر اشہرج میں عمرہ کو مکروہ سمجھتے ہیں تو آپؐ نے اُن صحابہ کرام کو جنہوں نے اُنہیں فراد کر رکھا تھا،
 یا بغیر سوق ہدی کے قرآن کا احرام باندھا ہوا تھا حکم دیا کہ فسخ حج الی عمرہ پر عمل کرتے ہوئے طواف سعی کے
 بعد حلال ہو جائیں تاکہ اشہرج میں عمرہ کی کراہیت سے متعلق عقیدہ جاہلیت کی تردید ہو سکے، چنانچہ حضرت جابرؓ
 کی طویل روایت میں مروی ہے کہ آپؐ فرمایا "فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ لَيْسَ مَعَهُ هَدًى فَلْيَحْلِلْ وَلْيَجْعَلْهَا
 عُمْرَةً"^۳

لیکن فسخ حج الی عمرہ کی یہ صورت صحابہ کرامؓ کے ساتھ خاص تھی اور ان کے لئے بھی صرف اسی
 سال مصلحتہ جائز کی گئی تھی جیسا کہ سنن ابی داؤد کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے "عَنْ سَلِيمِ بْنِ الْأَسْوَدِ
 أَنَّ أَبَا ذَرٍّ كَانَ يَقُولُ فِي مَنْ حَجَّ ثُمَّ فَسَخَهَا بِعُمْرَةٍ : لَمْ يَكُنْ ذَلِكَ إِلَّا لِلرَّحَبِ الَّذِينَ كَانُوا مَعَ
 رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" نیز سنن نسائی میں حضرت بلال بن الحارثؓ کی روایت سے بھی
 یہی معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں "قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، أَفَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَمْ لِلنَّاسِ عَامَّةً ؟
 قَالَ : بَلْ لَنَا خَاصَّةً"^۴

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۴۴) باب فی افراد الحجۃ ۲۱۲

۲۔ جیسا کہ متعدد روایات سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حکم فرمانا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں مروی ہے
 کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں سے فرمایا "وَمَنْ لَمْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَهْدًى فَلْيُطِفْ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ وَلْيَقْصِرْ وَلْيَحْلِلْ
 ثُمَّ لِيَحْلِلْ بِالْحَجَّةِ وَلْيَهْدِ" (ج ۱ ص ۲۰۳) باب وجوب الدم على المتمتع ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۶۱) باب افراد الحجۃ والعمرۃ الخ ۲۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۶) باب حجۃ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۲۱۲

۵۔ (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۲) کتاب المناسک، باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرۃ ۲۱۲

۶۔ (ج ۲ ص ۲۱۲) کتاب المناسک، إباحۃ فسخ الحج بعمرۃ لمن لم یسبق الیہدی ۲۱۲

۷۔ سنن ابی داؤد میں یہی روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے "قُلْتُ : يَا رَسُولَ اللَّهِ ، فَسَخَ الْحَجَّ لَنَا خَاصَّةً أَوْ لِمَنْ بَعْدَنَا ؟
 قَالَ : بَلْ لَكُمْ خَاصَّةً" (ج ۱ ص ۲۵۲) باب الرجل یهل بالحج ثم یجعلها عمرۃ ۲۱۲

فسخ الحج الی عمرہ کی یہ صورت اگرچہ خواص کے لئے تھی لیکن بعض لوگ یہ سمجھنے لگے کہ اس کا جواز تمام مسلمانوں کے لئے ہے، اس پر حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے تنبیہ فرمائی اور تمتع یا تمتعہ کے الفاظ کے ساتھ اس سے منع فرمایا، واضح رہے کہ قرونِ اولیٰ میں یہ الفاظ متعدد معانی کے لئے استعمال ہوتے رہے ہیں جن میں سے ایک معنی تمتع اصطلاحی کے اور ایک فسخ الحج الی عمرہ کے بھی ہیں، لہذا ذکرہ الحافظ فی الفتحؒ، چنانچہ مسلم شریفؒ میں حضرت ابو ذر رضی اللہ عنہ کی روایت "کانت المتعة فی الحج لأصحاب محمد صلی اللہ علیہ وسلم خاصة" میں "متعة فی الحج" سے مراد فسخ الحج الی عمرہ ہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ جن روایات میں حضرت عمرؓ یا حضرت عثمانؓ غنیؓ سے نہی عن التمتع منقول ہے ان میں "فسخ الحج الی عمرہ" مراد ہے جس کا جواز حجة الوداع کے ساتھ خاص تھا، ورنہ تمتع اصطلاحی کے جواز میں ان میں سے کسی کو بھی شبہ نہ تھا۔ بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ سے تو تمتع کی تمنا مروی ہے، فرماتے ہیں "لو حججت لمتعت"

لہ (ج ۳ ص ۳۳۳) باب التمتع والقران والإفراد بالحجة وفسخ الحج لمن لم یکن معه هدی۔ اس مقام پر لفظ تمتع کی تحقیق کرتے ہوئے حافظ فرماتے ہیں "أما التمتع فالمعروف أنه الاعتمار فی أشهر الحج ثم التحلل من تلك العمرة والإهلال بالحجة فی تلك السنة، قال الله تعالى: فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ وَيَطْلُقُ التَّمَتُّعُ فِي عَصْرِ السَّلَفِ عَلَى الْقُرْآنِ أَيْضًا، قال ابن عبد البر: لا خلاف بين العلماء أن التمتع المراد بقوله تعالى: "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ" أنه الاعتمار فی أشهر الحج قبل الحج۔ قال: ومن التمتع أيضًا القرآن، لأنه تمتع بسقوط سفر للنسك الآخر من بلدہ، ومن التمتع: فسخ الحج أيضًا إلى العمرة انتهى ۱۲ مرتب لہ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب التمتع فی الحج، مسلم ہی میں حضرت ابو ذرؓ کی ایک روایت اس طرح مروی ہے "کانت لنا رخصة یعنی المتعة فی الحج" ۲۱۲

۳ اور سہو بھی کیسے سکتا ہے جبکہ تمتع اصطلاحی کا جواز کتاب اللہ سے ثابت ہے، ارشادِ باری ہے "فَمَنْ تَمَتَّعَ بِالْعُمْرَةِ إِلَى الْحَجِّ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" سورۃ بقرہ (آیت ۱۹۶ پ) اسی لئے حضرت سالم بن عبد اللہ کے بارے میں مروی ہے "أنه سئل عن نهی عمر عن متعة الحج، قال: لا، أبعد كتاب الله تعالى؟" اور حضرت نافعؓ کے بارے میں مروی ہے "أن رجلاً قال له: أنهي عمر عن متعة الحج؟ قال: لا، زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵)، فصل فی إهلاله صلى الله عليه وسلم بالحجة (بحوالہ مصنف عبد الرزاق

نیز سنن ابی داؤد میں حضرت عثمانؓ کے بارے میں سندِ صحیح کے ساتھ مروی ہے "عن إبراهيم التيمي عن أبيه قال: سئل عثمان عن متعة الحج، فقال: كانت لنا، ليست لكم" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ۱۲ مرتب

ثم لو حججت لمتعت - والله أعلم - وراجع لتفصيل البحث إعلاء السنن (ج ۱ ص ۲۵) إلى ص ۲۴، باب أفراد الحج والعمرة، فإنه أتى في هذا الباب بما لا مزيد عليه -

له ذكره الأثر في سنتهم وغيره، كما في زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵)

نیز زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۵) ہی میں مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے
 "هذا الذي يزعمون أنه نهي عن المتعة؟ - يعني عمر - سمعته يقول: لو اعتصرت ثم حججت لمتعت"
 علامہ ابن الاثیر جزئیؒ نے جامع الاصول (ج ۲ ص ۱۱۵، رقم ۱۳، التمتع وفسخ الحج) میں سنن نسائی کے حوالہ سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کی روایت نقل کی ہے "قال سمعت عمر يقول: والله، لا أنهاكم عن المتعة وإنها لفك كتاب الله ولقد فعلها رسول الله صلى الله عليه وسلم - يعني: العمرة في الحج -" لیکن سنن نسائی کے مطبوعہ نسخہ میں یہ روایت "والله لا أنهاكم عن المتعة الخ" کے الفاظ کے ساتھ مذکور ہے (دیکھئے ج ۲ ص ۱۵، التمتع) معلوم ہوتا ہے کہ علامہ ابن الاثیرؒ کے پاس سنن نسائی کا جو نسخہ تھا اس میں روایت "لا أنهاكم" کے الفاظ کے ساتھ مذکور تھی، روایت کے سیاق سے اُسی نسخہ کی تائید ہوتی ہے، اور اگر روایت کے الفاظ "لا أنهاكم" ہی مانے جائیں تب بھی روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ میں خاص متعہ یعنی فسخ الحج الی العمرة سے روکتا ہوں ورنہ متعہ مطلقاً تو کتاب اللہ میں بھی موجود ہے اس سے روکنے کا کیا سوال؟ -

البتہ ایک روایت (جسے ہم نیچے بھی ذکر کر چکے ہیں) ایسی ہے جس سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ تمتع اصطلاحی کو ناپسند کرتے تھے اس میں حضرت عمرؓ فرماتے ہیں "قد علمت أن النبي صلى الله عليه وسلم قد فعله وأصحابه ولكن كرهت أن يظلوا معرّسين بهن في الأراك ثم يروحون في الحجرة تقطرون دوسهم" مسلم (ج ۱ ص ۱۴، باب جواز تعلیق الإحرام) لیکن حقیقت یہ ہے کہ دو سکر دلائل کی روشنی میں یہ روایت بھی فسخ الحج الی العمرة ہی پر محمول ہے اور اس کا مفصل تسلی بخش جواب علامہ عثمانیؒ نے دیا ہے وہ اس روایت کے نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں:
 "قالوا: فقلوه: فعله النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه (أي أمر به)، لأنه صلى الله عليه وسلم لم يفسخ حجه إلى العمرة قط، كما نظرت به الأحاديث) ولكن كرهت الخ" يدل على أنه كان ينكر التمتع المعروف قلنا: إنه اطلق الكراهة وأراد التحريم، وكثيراً ما يطلق ذلك، ولم يكن يمنع بالرأي ما جوزه النبي صلى الله عليه وسلم، وإنما تمسك لحرمة الفسخ، بقوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" ورأي أن ما أمر به النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضي الله عنهم إنما كان لعلّة، وقد ارتفعت، وقوله: "ولكن كرهت أن يظلوا معرّسين بهن في الأراك" ليس لعلّة النهي عن الفسخ، بل العلّة إنما هي في قوله تعالى: "وَاتِمُوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" الخ وذكر الكراهة إنما هو لتأييد النص بكونه موافقاً للقياس" إعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۶) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۱۱ مرتب عافاه الله

فقال سعد : قد صنعها رسول الله صلى الله عليه وسلم“ اس سے یہ مراد نہیں کہ آپ نے تمتع اصطلاحی کیا تھا بلکہ یہاں تمتع سے جمع بین الحج والعمرة یعنی قرآن مراد ہے کیونکہ کسی کے نزدیک بھی حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تمتع نہیں تھے۔ البتہ حنابلہ کی ایک جماعت نے آپ کے تمتع ہونے کا دعویٰ کیا ہے۔ اور اس کی دلیل یہ پیش کی ہے کہ حضرت معاویہ فرماتے ہیں کہ میں نے کوہ مروہ کے قریب مشقص سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بالوں کا قصر کیا تھا۔ اور مروہ کے قریب قصر اسی وقت ہو سکتا ہے جبکہ آپ عمرہ کر کے حلال ہو گئے ہوں اور یہ صورت صرف تمتع ہونے میں ممکن ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حنرت معاویہ کا یہ واقعہ حج سے متعلق نہیں بلکہ عمرہ بجرانہ سے متعلق ہے۔

لہ کا قالہ القاضي أبو يعلى وغيره - زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۳) فصل في أغلاط العلماء في عمر النبي صلى الله عليه وسلم وحجته ۱۲ م

لہ ہو بکسر الميم وإسكان الشين المعجمة وفتح القاف، قال أبو عبيد وغيره : هو نصل (بھل) السهم إذا كان طويلاً ليس بعريض، شرح صحيح مسلم نووی (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ م
لہ عن ابن عباس أن معاوية بن أبي سفيان أخبره قال : قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص وهو على العروة أو رأيت يقصر عنه بمشقص وهو على المروة - صحيح مسلم (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز تقصير المعتمر من شعره، كتاب الحج - وأخرجه أبو داود بفرق في اللفظ (ج ۱ ص ۱۵) باب في الإقران وأخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۴)، باب الحلق والتقصير عند الإحلال، كتاب المناسك) وليس فيه ذكر المروة - ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ امام نووی اس حدیث کی شرح کرتے ہوئے فرماتے ہیں : ”وہذا الحديث محمول على أنه قصر عن النبي صلى الله عليه وسلم في عمرة الجعرانة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع كان قارناً كما سبق أيضاً وثبت أنه صلى الله عليه وسلم حلق بمنى وفرق أبو طلحة رضي الله عنه شعره بين الناس، فلا يجوز حمل تقصير معاوية على حجة الوداع، ولا يصح حمله أيضاً على عمرة القضاء الواقعة سنة سبع من الهجرة لأن معاوية لم يكن يومئذ مسلماً، إنما أسلم يوم الفتح سنة ثمان، وهذا هو الصحيح المشهور، ولا يصح قول من حمله على حجة الوداع وزعم أنه صلى الله عليه وسلم كان متمتعاً لأن هذا غلط فاحش فقد تظاهرت الأحاديث الصحيحة السابقة في سلم غير أن النبي صلى الله عليه وسلم قيل له : ما شأن الناس حلقوا ولم تحل أنت ؟ فقال : إني لبدت رأسي وقلدت هدي فلا أحل حتى أخر الهدى“ وفي رواية : ”حتى أحل من الحج“ والله أعلم
نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۴) باب جواز تقصير المعتمر ۱۲ مرتب

لہذا اس سے آپ کے متمتع ہونے پر استدلال نہیں ہو سکتا۔

قولہ: "وَأَوَّلُ مَنْ نَهَى عَنْهُ مُعَاوِيَةُ" اس روایت سے بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرت معاویہ تمتع سے منع فرماتے تھے بلکہ وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے تمتع سے روکا۔

لیکن علامہ عثمانی ^{رحمۃ اللہ علیہ} اعلیٰ اس میں اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ دراصل حضرت معاویہ کا مقصود حج تمتع سے روکنا نہ تھا بلکہ حضرت ابن عباس کے فتوے کو رد کرنا مقصود تھا جو اس بات کے قائل تھے "من جاء مهلاً

لہ لیکن اس پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ بعض کتب حدیث میں حضرت معاویہ کی مذکورہ روایت ایسے الفاظ کے ساتھ مروی ہے جن سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ یہ واقعہ عمرہ سے نہیں بلکہ حج ہی سے متعلق ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حسن بن علی کے طریق میں "أما علمت أني قصرت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بمشقص أعرابي على المروة" کے ساتھ "بحجته" کے الفاظ بھی مروی ہیں۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵۱) باب فی الإقران۔ اور مسند احمد میں یہ روایت "قیس بن سعد عن عطاء" کے طریق سے اس طرح مروی ہے "أن معاوية حدث أنه أخذ من أطراف شعر رسول الله صلى الله عليه وسلم في أيام العشر بمشقص معي وهو محرم"۔ فتح الملہم (ج ۳ ص ۳۱۳) باب جواز تقصير المعتمر۔

اس کا جواب یہ ہے کہ زیادہ صحیح روایت صحیحین ہی کی ہیں جن میں اس قسم کی زیادتیاں مروی نہیں ہیں اور دوسری روایات محلول ہیں یا حضرت معاویہ کے وہم پر محمول ہیں، چنانچہ حافظ ابن القیم فرماتے ہیں "وأما رواية من روى في أيام العشر، فليست في الصحيح، وهي معلولة أو وهم عن معاوية، قال قيس بن سعد: "روايتها عن عطاء عن ابن عباس عنه" والناس ينكرون هذا على معاوية، وصدق قيس فنحن نخلف بالله أن هذا ما كان في العشر قط" زاد المعاد (ج ۱ ص ۲۲۹) فصل في تمتعه صلى الله عليه وسلم وإحرامه۔ علامہ علی المتقی نے ابن جریر کی تہذیب الآثار کے حوالہ سے ایک روایت نقل کی ہے "عن جبير بن مطعم قال: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم على المروة في عمرة وهو يقص بمشقص وهو يقول: دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" کنز العمال (ج ۵ ص ۸۵۵، رقم ۶۹۲۲) القرآن۔ اس روایت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تمتع فرمایا تھا۔ اس روایت کی سند کی احقر کو تحقیق نہیں، اگر یہ سند صحیح بھی ہو تب بھی ان روایات متواترہ یا مشہورہ کے مقابلہ میں حجت نہیں ہو سکتی جن سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حجة الوداع کے موقع پر صرف منیٰ ہی میں حلال ہوئے اس سے پہلے حلال نہیں ہوئے۔ لکھامتر ۱۲ مرتب عنی عنہ

لہ الحديث أخرجه النسائي بتغير في اللفظ، أنظر (ج ۲ ص ۱۵۱) كتاب مناسك الحج، التمتع ۱۲ م

لہ (ج ۱ ص ۲۱۰) باب أفراد الحج والعمرة الخ ۱۲ م

بالحجۃ، فإن الطواف بالبيت يصيرہ إلى عمرة شاء أو أبی۔^۱ یعنی جو شخص حج افراد کا احرام باندھ کر آئے تو طواف بیت اللہ سے نسخ حج الی العمرة ہو جائے گا وہ چاہے یا نہ چاہے، جب حضرت ابن عباسؓ کا یہ فتویٰ مشہور ہوا اور اس کی وجہ سے لوگوں میں اضطراب پیدا ہوا تو حضرت معاویہؓ نے اس کی تردید کے لئے لوگوں پر زور دیا کہ وہ منسوخ حج افراد کا احرام باندھیں اور عمرہ کو اس کے ساتھ جمع نہ کریں نہ بصورت قرآن اور نہ بصورت تمتع، ان کا مقصود تمتع یا قرآن سے روکنا تھا بلکہ اس مسئلہ کو واضح کرنا تھا کہ بغیر عمرہ کے حج افراد بلا کر بہت درست ہے۔ واللہ اعلم۔

باب مَا جَاءَ فِيهِمَا لَا يَجُوزُ لِلْمُحْرَمِ لِبْسُهُ

”لَا تَلْبَسُ الْقَمِيصَ وَلَا السَّرَاوِيلَ وَلَا الْبِرَانْسِيَّ وَلَا الْعِمَامَ وَلَا الْخِفَاءَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ أَحَدُ لَيْسَتْ لَهُ نَعْلَانِ فَلْيَلْبَسِ الْخَفَيْنِ وَلِيَقْطَعْهُمَا مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ“ کعبین سے مراد وسط قدم کی ہڈی ہے نہ کہ ٹخنا، اور مطلب یہ کہ ہڈی جوتے میں چھپی نہیں رہنی چاہئے صراحہ محمد و هو إمام فی اللغة والفقه کلیهما۔
وَلَا تَلْبَسُوا شَيْئًا مِنَ الثِّيَابِ مِثْلَهُ الزَّعْفَرَانِ وَلَا الْوَرَسَ وَلَا تَنْتَقِبُ الْمَرْأَةُ الْحَرَامَ احرام کی حالت میں عورت کا چہرہ پر عمل طریقہ سے نقاب ڈالنا کہ وہ نقاب اس کے چہرہ سے

۱۔ رواہ عبد الرزاق عن معمر بن قتادة عن أبي الشعثاء عن ابن عباس، مکافی زاد المعاد (ج ۲ ص ۱۸۶) بتحقیق شعیب الارنؤوط وعبد القادر الارنؤوط۔

۲۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸۹ و ص ۲۹۰) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۳ و ص ۳۴۴) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحج أو عمرة لبسه وما لا یباح - ۱۲ مرتب

۳۔ هكذا فی نسخنا الهندیة، وفی النسخة اللبنانیة (ج ۳ ص ۱۹۵ و ۱۹۶) التي حققها الشیخ محمد قزاق وعبد الباقی "لَا تَلْبَسُوا الْقَمِيصَ" (بصیغ الجمع) وهكذا فی جامع الاصول (ج ۳ ص ۲۲۳ و ۲۲۴) تحت رقم ۱۲۹۱، كتاب الحج

النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

۴۔ یہ "برنس" کی جمع ہے، ایک لمبی ٹوپی عرب میں پہنی جاتی تھی، یا وہ لباس جس کا کچھ حصہ ٹوپی کی جگہ کام دے ۱۲ م

۵۔ راجع للتفصیل عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) باب ما لا یلبس المحرم من الثیاب ۱۲ م

۶۔ ایک قسم کی نبات جو رنگائی وغیرہ کے کام آتی ہے۔ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۶۱) ۱۲ م

مس ہونے لگے جائز نہیں، العبة نقاب اس طرح سے لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو حضرت عائشہ کی حدیث سے ثابت ہے وہ فرماتی ہیں: "کان الرکبان یسرون بنا ونحن محرمات مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فإذا احاذوا بنا سدلنا إحدانا جلیبا من رأسها علی وجهها فإذا جاوزونا کشفناه" معلوم ہوا کہ اجانب کی موجودگی میں اس طریقہ سے نقاب لٹکا لینا کہ وہ چہرہ سے مس نہ ہو محرمہ کے لئے ضروری ہے۔ اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو مردوں پر غرض البصار واجب ہے۔

"ولا تلبس القفازین" حنفیہ کا مسلک بظاہر اس کے خلاف ہے کیونکہ ان کے نزدیک عورت کیلئے دستان پہننا جائز ہے۔ اور اس حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں "ولا تَتَّقِبْ" سے لیکر ولا تلبس القفازین تک کا جملہ حضرت ابن عمرؓ کا ادراج ہے جس کو محدثین نے تسلیم کیا ہے۔ چنانچہ امام بخاری نے بھی اپنی صحیح میں کسی جگہ یہ روایت نقل کی ہے، لیکن ایک جگہ کے سوا کہیں یہ جملہ نقل نہیں کیا، اور جہاں نقل کیا وہاں اپنے منبع سے اس کے ادراج پر تنبیہ کر دی ہے۔ اس کے علاوہ اگر اس زیادتی کا مرفوع ہونا ثابت بھی ہو جائے تب بھی یہ کراہت تنزیہی پر محمول ہوگی۔ واللہ اعلم۔

۱۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۴) باب فی المحرمة تغطي وجهها۔

امام محمد رحمہ اللہ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "ولا یبغی للمرأة أن تتنقب، فإن أرادت أن تغطي وجهها، فلتسدل الثوب سداً من فوق خمارها علی وجهها وتجا فيه عن وجهها وهو قول أبی حنیفة والعامۃ من فقہائنا" (ص ۱۲) باب ما یکرہ للمحرمة أن یلبس من الثیاب ۱۲ مرتب

۲۔ کذا فی رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۸۹ و ۱۹۰) قبیل باب القرآن۔ وراجعہ للتفصیل۔ وفی إعلال السنن: "وقد ظفرت فی مسند الشافعی بأثر صریح فیما قالوه وهو ما رواه عن سعید بن سالم عن ابن جریج عن عطاء عن ابن عباس قال: "تدلی علیها من جلا بیبها ولا تضرب به، قلت: "وما لا تضرب به؟" فأشار إلی ما تجلبب المرأة، ثم أشار إلی ما علی خدها من الجلباب، فقال: لا تغطي فتضرب به علی وجهها ولكن تسدله علی وجهها كما هو مسدولاً" الحدیث (۱۴۰) وفیه سعید بن سالم القداح مختلف فیہ حسن الحدیث۔ (ج ۱ ص ۱۰) باب ما لا یلبس المحرمة وما لا یغطي من اعضاؤه ۱۲ مرتب

۳۔ أنظر للتفصیل منحة الخالق علی بحر الرائق (ج ۲ ص ۳۱۱) باب الإحرام ۱۲ مرتب

۴۔ وتوضیحه أن حدیث ابن عمرؓ هذا أخرجه البخاری فی صحیحہ ما یزید علی عشر مرات فی العلم وفی الصلاة والمناسک واللباس، ولم یذكر هذه الزیادة فیها فهذا دلیل علی أنه لم یصح فیہ هذه الزیادة مرفوعاً معارف استن (ج ۶ ص ۳۳۳) ۲۱۲

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۸) باب ما ینهی من الطیب للمحرمة والمحرمة۔ وراجع "المعارف" للتفصیل

باب ماجاء فی لبس السراويل والخفين للمحرم اذا لم يجد الازار والنعلين

عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: المحرم اذا لم يجد الازار فليلبس السراويل۔ امام شافعی اور امام احمد اس حدیث کے ظاہر پر غسل کرتے ہیں چنانچہ ان کے نزدیک محرم کو اگر ازار مہیا نہ ہو تو سہا ہوا پاجامہ پہن سکتا ہے اور اس کے پہننے سے فدیہ بھی واجب نہیں، حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی سہا ہوا پاجامہ پہننا جائز نہیں بلکہ اگر اس کے پاس شلوار موجود ہو تو بچھا کر اسے ازار بنالے پھر پہنے اور اگر یہ ممکن نہ ہو تو شلوار ہی پہن لے، لیکن اس صورت میں فدیہ ادا کرنا ضروری ہے۔ ہمارا استدلال ان شہور روایات سے ہے جن میں محرم کو سہلے ہوئے لباس کے پہننے سے روکا گیا ہے۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک لبس بالثقل پر محمول ہے۔

امام شافعی یہ فرماتے ہیں کہ سراویل کو بھاڑنے میں اضاعت مال ہے ہمارا جواب یہ ہے کہ یہ اضاعت نہیں بلکہ کپڑے کو دوسرے طریقہ سے استعمال کرنا ہے۔ چنانچہ خود امام شافعی اسی حدیث کے لگے جزم میں یہی تشریح کرتے ہیں یعنی "اذا لم يجد النعلين فليلبس الخفين" اس کے بارے میں امام شافعی فرماتے ہیں کہ خفین کو بعینہ پہننا جائز نہیں بلکہ ان کو اس طرح کاٹنا چاہیے کہ وہ کعبین سے نیچے ہو جائیں جس طرح وہ اضاعت مال نہیں اسی طرح شق سراویل بھی اضاعت نہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۶۳) کتاب اللباس، باب السراويل، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۳) کتاب الحج، باب ما یباح للمحرم بحجة أو عمرة لبسه وما لا یباح ۱۲ م
۲۔ روایات کے لئے دیکھئے جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۵ تا ۲۷)، الفصل الثانی فی الإحرام، النوع الأول فی اللباس ۱۲ مرتب

۳۔ راجع للتفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۲۶)

وذكر فی المغنی (ج ۳ ص ۳۰۹ و ۳۱۰)، باب ما يتوقى المحرم وما أئبج له - مرتب) عدم الخلاف بين الأئمة الأربعة في جواز لبس السراويل عند عدم الإزار، إلا أنه قال: تجب الفدية عند مالئو وأبي حنيفة ولا فدية عند الشافعي وأحمد - كذا في المعارف (ج ۶ ص ۳۳۱) باب ما جاء فيما لا يجوز للمحرم لبسه ۱۲ مرتب

و اذالمعبد النعلین فلیلبس الخفین جمہور کے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خفین کو کعبین سے کاٹ کر جوتے کے طور پر استعمال کیا جائے، لیکن امام احمدؒ اسے اس کے ظاہر پر محمول کرتے ہیں اور فرماتے ہیں کہ جس کے پاس جوتے نہ ہوں تو وہ بند موزے بھی پہن سکتا ہے۔

جمہور کی دلیل پچھلے باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”لا تلبس القمیص ولا السراویلات ولا البرانس ولا العمام ولا الخفاف إلا أن يكون أحد لیست له نعلان فلیلبس الخفین ولیقطعہما ما أسفل من الکعبین“ اس میں لبس خفین کے ساتھ ما أسفل من الکعبین کی قید صراحتہً لگادی گئی ہے، لہذا حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کو اسی پر محمول کیا جائے گا۔ واللہ اعلم

باب ما یقتل المحرم من الدواب

”عن عائشة قالت : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم :

خمس فواسق یقتلن فی الحرم ، الفأرة والعقرب والغراب والحديثا والکلب العقور“ بعض روایتوں میں ”حیة“ کا بھی ذکر ہے ”بعض میں ”افعی“

۱۔ انظر لتفصیل المسألة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۶) ۱۲ م

۲۔ بالخصوص جبکہ حضرت ابن عمرؓ کی روایت حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب کے مقابلہ میں اصح بھی ہے اور اس کے لئے مسبق کی حیثیت رکھتی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۳۶ و ۳۳۷) ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۶) ابواب العمرة باب ما یقتل المحرم من الدواب، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۱) باب ما یندب للمحرم وغیره قتله من الدواب فی الحلال والحرم ۱۲ م

۴۔ چنانچہ مسلم میں حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال حدثتني إحدى نسوة النبي صلی اللہ علیہ وسلم أنه كان يأمر بقتل الكلب العقور والفأرة والعقرب والحديثا والغراب والحیة“ (ج ۳ ص ۳۸۲) باب ما یندب للمحرم وغیره قتله من الدواب فی الحلال والحرم ۱۲ مرتب

اور بعض میں "ذئب" اور "نمر" کا بھی ذکر ہے۔ ترمذی کی اگلی روایت میں "التبع العادی" کا بھی ذکر ہے، اس اختلاف روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حلتِ قتل کا حکم ان جانوروں کے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ تمام فواسق کے لئے ہے۔

پھر فواسق کے مفہوم میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک ان سے مراد غیر ماکول اللحم جانور ہیں چنانچہ وہ حرمتِ اکل کو "قتل کی علت جامعہ قرار دیتے ہیں۔ جبکہ حنفیہ اور مالکیہ ابتداءً بالاذنی "کو علت قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے نزدیک ہر وہ جانور مباح الدم ہے جو "ابتداءً بالاذنی" کرتا ہو، اس کی تائید حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب سے ہوتی ہے جس میں "یقْتُلُ الْمُحَرَّمُ السَّبْعَ الْعَادِي" کے الفاظ مروی ہیں، "عادی" کے معنی "ظالم" کے ہیں۔ اور اس سے جوازِ قتل کی علت مستنبط ہوتی ہے کہ وہ "ظلم" اور ابتداءً بالاذنی ہے، شاید یہی وجہ ہے کہ "کلب" کے ساتھ "العقور" کی قید لگائی گئی ہے اور "غراب" میں "البقع" کی

۱۔ کما فی العدة "للحیثی : "وقال عیاض : جاء فی غیر کتاب مسلم ذکر الأفعی فصارت سبعاً، وفیه نظر لأن الأفعی تدخل فی مستی الحیة، وروی ابن خزيمة وابن المنذر زیادة علی الخمس وهو الذئب والنمر، فتصیر بهذا الاعتبار تسعاً، ولكن قال ابن خزيمة عن الذهلی أن ذکر الذئب والنمر من تفسیر الراوی للکلب العقور" (ج ۱۰ ص ۱۸۱) باب ما یقتل المحرم من الدواب ۱۲ مرتب

۲۔ کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۳۔ العقور : کاٹ کھانے والا۔ "الکلب العقور" سے کیا مراد ہے ؟ اس کی مراد میں اختلاف ہے فقیل : هو الکلب المعروف، حکاه عیاض عن أبي حنيفة، والأوزاعي والحسن بن حي، وألحقوا به الذئب، وحمل زفر الکلب علی الذئب وحده، وذهب الشافعی والثوری وأحمد وجمهور العلماء إلى أن المراد کل مفترس غالباً، وقال مالک فی "الموطأ" : کل ما عقر الناس وعدا علیهم وأخافهم مثل الأسد والنمر والفهد والذئب هو العقور، وكذا نقل أبو عبيد عن سفیان، وقال بعضهم هو قول الجمهور، وقال أبو حنيفة : المراد بالکلب هنا الکلب خاصة، ولا يلتحق به في هذا الحكم سوى الذئب. هذا ملخص ما فی "العدة" (۵-۸۳) کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴-۳۵) ۱۲ م

۴۔ الغراب الأبقع هو الذی فی صدره بياض کما فی "الموعب" اثره خالط اسوده بياض۔ کما فی "الحکم" أو فی بطنه وظهره بياض قاله أبو عمر، کما فی العدة، کذا فی المعارف (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الحجامة للمحرم

”عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم وهو محرم“
اس حدیث کی وجہ سے امام ابوحنیفہ، سفیان ثوری، امام شافعی، امام احمد اور اسحق بن راہویہ
کا مسلک یہ ہے کہ محرم کے لئے پچھنے لگوانے میں کوئی حرج نہیں، جب تک کہ حجامت کی وجہ
سے بال نہ کاٹے جائیں، البتہ اگر پچھنے لگوانے کے لئے بال کاٹے گئے تو کفارہ یعنی فدیہ دینا پڑیگا۔
امام مالک کے ہاں اس مسئلہ میں تنگی ہے، چنانچہ ان کے نزدیک بغیر ضرورت شدیدہ
کے پچھنے لگوانے کی اجازت نہیں، وہ حدیث باب کو ضرورت پر محمول کرتے ہیں۔

واضح رہے کہ یہ ساری بحث مجہوم یعنی پچھنے لگوانے والے کے بارے میں ہے ورنہ حاکم
یعنی پچھنے لگوانے والے کے حق میں امام مالک کے نزدیک بھی ممانعت نہیں ہے واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ جیسا کہ مسلم میں حضرت عائشہ کی روایت میں مروی ہے ”عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: خمس فواسق
يقتلن في الحلل والحرم الحية والغراب الأبقع (ج ۱ ص ۱۸۱) باب ما يتدب للمحرم وغيره قتله عن الدواب في الحلل والحرم
قال القسطنطيني: ”هنا تسييد المطلق الروايات التي ليس فيها الأبقع، وبذلك قالت طائفة...
وطائفة رأوا جواز قتل الأبقع وغيره من الغراب، ورأوا أن ذكر الأبقع إنما جرى لأنه الأغلب
ثم رد العيني وقال: الروايات المطلقة محمولة على هذه الرواية المقيدة التي رواها مسلم، وذلك
لأن الغراب إنما أصبح قتله لكونه يبتدى بالاذى، ولا يبتدى بالاذى إلا الغراب الأبقع، والغير
الأبقع لا يبتدى بالاذى، فلا يباح قتله كالعق و غراب الزرع“ کذا فی معارف ابن (ج ۶ ص ۲۸۲) ۱۲ مرتب
۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۴۸) ابواب العمرة، باب الحجامة للمحرم،
ومسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۳) کتاب الحج باب جواز الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

۴۔ قال العيني: وقال قوم: لا يحتجم المحرم إلا من ضرورة، وروى ذلك عن ابن عمر وبه
قال مالك، وحجة هذا القول أن بعض الرواة يقول: إن النبي صلى الله عليه وسلم احتجم لضرورة
كان به، رواه هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما
احتجم وهو محرم في رأسه لأذى كان به، ورواه حميد الطويل عن أنس رضي الله تعالى عنه قال:
احتجم رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجع كان به، عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹۳) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب
۵۔ هذا كله ما خرد من العمدة للعيني (ج ۱ ص ۱۹۳-۱۹۴) باب الحجامة للمحرم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ تزویج المَحْرَم

”إِنَّ السَّحْرَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“ نکاحِ محرم کا مسئلہ معرکہ الآراء و خلاقیات میں سے ہے، ائمہ ثلاثہ کے نزدیک حالتِ احرام میں نکاح ناجائز اور باطل ہے۔ اسی طرح انکاح بھی جائز نہیں ہے۔

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ حالتِ احرام میں انکاح بھی جائز ہے اور نکاح بھی، البتہ جماع اور دواہی جماع حلال ہونے کے وقت تک جائز نہیں ہے۔ ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی حدیثِ باب سے، ”إِنَّ الْمَحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ“

نیز حضرت ابو رافعؓ کی بھی حدیثِ باب سے ان کا استدلال ہے، وہ فرماتے ہیں ”تَزَوَّجَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ حَلَالٌ وَبَنَى بِهَا وَهُوَ حَلَالٌ، وَكُنْتُ أَنَا الرَّسُولَ فِيمَا بَيْنَهُمَا“ اُن کا ایک استدلال یزید بن الاسم کی روایتِ باب سے بھی ہے جو حضرت ميمونہ سے نقل کرتے ہیں ”قَالَتْ تَزَوَّجَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ حَلَالٌ“

۱۔ الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۵۳) كتاب النكاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

۲۔ كما في المعارف (ج ۶ ص ۲۲۵) وفيه: ”وإليه ذهب الليث والأوزاعي ويروى عن عمرو بن عبد الله بن عمر وزيد بن ثابت من الصحابة، وعن سعيد بن المسيب وسالم وقاسم من التابعين“ ۱۲ مرتب

۳۔ وإليه ذهب إبراهيم النخعي وسفيان الثوري وعطاء والحكم بن عتيبة وعكرمة ومروان والقاسم بن محمد بن أبي بكر وأبو هريرة وعبد الرحمن بن حجاج بن أبي سليمان، وقال ابن حزم: أجازته طائفة، صح ذلك عن ابن عباس، وروى عن ابن مسعود ومعاذ، ورواه الطحاوي عن أنس أيضاً، هذا ملخص ما في ”الجوهر النقي“ و”عمدة القاري“ - كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴۶) ۱۲ مرتب

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲، رقم الحديث ۵۱۴) ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۵۳) كتاب النكاح، باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵۵) كتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، وابن ماجه في سننه (ص ۱۴) كتاب النكاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ م

حنفیہ کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في الرخصة في ذلك) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَ مَيْمُونَةَ وَهُوَ مُحْرَمٌ"۔
 جہاں تک حضرت عثمانؓ کی قولی حدیث "إِنَّ الْمُحْرَمَ لَا يَنْكِحُ وَلَا يُنْكَحُ" کا تعلق ہے سو حنفیہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ وہ کراہت پر محمول ہے۔ پھر ظاہر ہے کہ یہ کراہت بھی اس شخص کے لئے ہوگی جو نکاح کے بعد اپنے آپ پر قابو نہ پاسکے اور وطی میں مبتلا ہو جائے۔ زیادہ سے زیادہ اس کی مثال ایسی ہوگی جیسے بیح وقت الزنا ہے کہ وہ مکروہ ہے مگر منعقد ہو جاتی ہے۔ اسی طرح فی حالة الاحرام اس شخص کے لئے مکروہ ہوگا جسے وقوع فی الفتنہ کا اندیشہ ہو لیکن منعقد پھر بھی ہو جائے گا۔

اب اختلاف کا اہل مدار حضرت میمونہؓ کے نکاح کے بارے میں اختلاف پر رہ جاتا ہے، ائمہ ثلاثہ نے ان روایات کو ترجیح دی ہے جن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ حضرت میمونہؓ کا نکاح آپؐ کے ساتھ حلال ہونے کی حالت میں ہوا تھا ان کے نزدیک ان روایات کی وجہ ترجیح یہ ہے کہ وہ خود حضرت میمونہؓ سے بھی مروی ہیں جو صاحب معاملہ ہیں۔
 اس کے برخلاف حنفیہ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کو ترجیح دی ہے جس میں بحالت احرام نکاح کا ذکر ہے یہ تمام روایات پیچھے ذکر کی جا چکی ہیں۔
 حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی وجہ ترجیح مندرجہ ذیل ہیں :-

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۸) أبواب العمرۃ، باب تزویج المحرم۔ و (ج ۲ ص ۶۱) کتاب النکاح باب نکاح المحرم و (ج ۲ ص ۶۱) کتاب المغازی، باب عمرۃ القضاء، وفيه : تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال "ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۵۳۲ و ۵۳۳) کتاب النکاح، باب تحريم نکاح المحرم، والنسائي فی سننہ (ج ۲ ص ۲۶) کتاب المناسك، الرخصة فی النکاح - و (ج ۲ ص ۲۶) کتاب النکاح الرخصة فی نکاح المحرم - وأبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب المناسك، باب المحرم يتزوج، والترمذی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۳) باب ما جاء في الرخصة في ذلك - وابن ماجه فی سننہ (ص ۱۴۸) کتاب النکاح، باب المحرم يتزوج ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ كما في المعارف (ج ۶ ص ۳۴۸) وإعلاء السنن (ج ۱ ص ۱۱) کتاب النکاح، باب جواز النکاح فی حالة الإحرام ۱۱
 ۳۔ كما في الإعلاء (ج ۱ ص ۱۱) ۱۲ م

۴۔ اور صاحب ہدایہ نے "لَا يَنْكِحُ الْمُحْرَمُ وَلَا يُنْكَحُ" کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت وطی پر محمول ہے (لأن النکاح فی معنی الوطء حقيقة وفي معنی العقد مجاز۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳) کتاب النکاح - اس جواب کی تشریح کے لئے دیکھئے "البحر الرائق" (ج ۳ ص ۱۱) کتاب النکاح، فصل فی المحرمات ۱۲ مرتب

① یہ روایت اصح مافی الباب ہے، اور اس موضوع کی کوئی روایت سند اس کے ہم پلہ نہیں ہے۔
 ② حضرت ابن عباسؓ سے روایت تواتر کے ساتھ مروی ہے۔ چنانچہ بیس زائد فقہات تابعین اس کو حضرت ابن عباسؓ سے روایت کرتے ہیں۔

③ حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے متعدد شواہد موجود ہیں۔ چنانچہ نسائی، طحاوی اور مسند بزار وغیرہ میں حضرت عائشہؓ سے بھی یہی مروی ہے کہ حضرت میمونہؓ سے آپ کا نکاح بحالت احرام ہوا تھا، حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں اس روایت کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔ نیز سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ سے بھی اسی طرح مروی ہے۔ اس کی سند اگرچہ ضعیف ہے، لیکن حضرت ابن عباسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایات سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ نیز عام شعبیؒ اور مجاہد کی مرسل روایات بھی

۱۵ یہی وجہ ہے کہ یہ روایت تمام صحاح ستہ میں مروی ہے، حوالے پیچھے ذکر کئے جا چکے ہیں ۱۲ م

۱۶ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۱۷ تلاش بسیار کے باوجود احقر کو یہ روایت نسائی میں نہ مل سکی، اگرچہ علامہ بیہقیؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) میں لکھتے ہیں: "علائ ابن عباس لم ينفر بذلك كما يقوله ابن عبد البر، بل وافقه أم المؤمنين عائشة عند النسائي والطحاوي والبخاري وابن حبان، وصححه ابن حبان، واعتز بصحته الحافظ في الفتح" (۹-۱۴۳) ورويه قول ابن عبد البر ۱۲ مرتبہ

۱۸ حدیثنا محمد بن خزیمہ قال: ثنا معلى بن اسد قال: ثنا أبو عوانة عن مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق عن عائشة قالت: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم بعض نساءه وهو محرم (ج ۳ ص ۲۵۵) کتاب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ

۱۹ عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج وهو محرم واحتجم وهو محرم۔ اس روایت کو نقل کرنے کے بعد علامہ ہبشی لکھتے ہیں: روى لها الطبرانی في الأوسط أن النبي صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة وهو محرم، ورجال البزار رجال الصحيح۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۴) کتاب النكاح، باب نكاح المحرم ۱۲ مرتبہ
 ۲۰ مثلاً صحیح ابن حبان اور معجم طبرانی اوسط، جن کے حوالے پیچھے حواشی میں ذکر کئے جا چکے ہیں۔

۲۱ دیکھئے فتح الباری (ج ۴ ص ۲۵۵) باب تزويج المحرم۔ و (ج ۹ ص ۲۵۵) کتاب النكاح، باب نكاح المحرم قبيل باب نبی رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة ۱۲ مرتبہ

۲۲ (ج ۳ ص ۲۵۵) رقم ۱ کتاب النكاح، باب المهر ولقطة: تزوج رسول الله صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم ۱۲ مرتبہ
 ۲۳ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں: وأما حديث أبي هريرة أخرجه الدارقطني، وفي إسناده كامل أبو العلاء وفيه ضعف لكنه يعقده بحدیثی ابن عباس وعائشة "فتح الباری" (ج ۹ ص ۲۵۵) باب نكاح المحرم ۱۲ م

حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی شاہد ہیں، اس کے علاوہ طحاوی میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت انسؓ کی روایات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی تائید ہوتی ہے۔

(۴) اصحاب سیر و تواریح کی تصریحات سے بھی حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کی تائید ہوتی ہے کیونکہ ابن ہشامؒ، محمد بن اسحقؒ اور ابن سعدؒ وغیرہ نے یہ واقعہ جس طرح بیان کیا ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عمرہ القضاء کے سفر میں سرف کے مقام پر پہنچ کر حضرت میمونہؓ سے نکاح کیا جبکہ آپ محرم تھے، پھر عمرہ سے واپس آتے ہوئے سرف ہی کے مقام پر آپ نے بنا فرمائی جبکہ آپ حلال ہو چکے تھے۔

(۵) حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ طبقات ابن سعد کی تصریح کے مطابق ان کے والد حضرت عباسؓ اس نکاح کے عاقد تھے، حضرت میمونہؓ کے اولیاء میں سے اس وقت کوئی موجود نہ تھا، اس لئے حضرت عباسؓ نے حضرت میمونہؓ کی طرف سے عقد کیا تھا، لہذا عقد نکاح کے وقت اور مقام کے بارے میں حضرت عباسؓ اور ان کے صاحبزادہ سے زیادہ کوئی واقف

۱۔ چنانچہ علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں: "ولہ شاهد من مرسل عامر الشعبي ومن مرسل مجاهد، كلاهما عند ابن أبي شيبة معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۸ و ۳۵۹)"

لیکن یہ دونوں شواہد احقر کو مصنف ابن ابی شیبہؒ میں تلاش کے باوجود نہ مل سکے ۱۲ مرتب
۲۔ چنانچہ طحاوی میں حضرت ابن مسعودؓ کے بارے میں حضرت ابراہیم نخعیؒ فرماتے ہیں: "ان ابن مسعود کان لا يرى بأبسا أن يتزوج المحرم" اور حضرت انسؓ کے بارے میں حضرت عبداللہ بن محمد بن ابی بکرؒ فرماتے ہیں: "قال: سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: لا بأس به هل هو إلا كالبيع" (ج ۱ ص ۳۷۷) باب نكاح المحرم ۱۲ مرتب
۳۔ السيرة النبوية لابن هشامؒ علو هامش الروض الأنف للسبيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء
۴۔ حوالہ بالا ۱۲ م

۵۔ چنانچہ "طبقات" میں ابن سعدؒ فرماتے ہیں: "وتزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف على عشرة أميال من مكة وكانت آخر امرأة تزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك سنة سبع في عمره القضية — (ج ۸ ص ۱۳۷) ترجمة ميمونة — آگے (ص ۱۳۵، پر) ابن سعدؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی روایت بھی نقل کی ہے "أخبرنا يزيد بن هارون أخبرنا هشام بن حسان عن عكرمة عن ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة بنت الحارث بسرف وهو محرم ثم دخل بها بسرف بعد ما رجع ۱۲ مرتب

۱۔ (ج ۸ ص ۱۳۷ و ۱۳۸) ترجمة ميمونة ۱۲ م

۲۔ كما في معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) باب ما جاء من الرخصة في ذلك ۱۲ م

۳۔ قال ابن هشام: وكانت جعلت أمرها إلى أختها أم الفضل، وكانت أم الفضل تحت عباس، فجعلت أم الفضل أمرها إلى العباس فزوجها رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة "سيرة النبوية لابن هشامؒ علو هامش الروض الأنف للسبيلي (ج ۲ ص ۲۵۵) عمرہ القضاء ۱۲ مرتب

نہیں ہو سکتا، یہاں تک کہ حضرت میمونہ بھی نہیں، کیونکہ وہ خود عاق نہیں تھیں اور عورتیں مجلس نکاح میں حاضر نہیں ہوتیں۔

⑥ یزید بن الاصم حضرت میمونہ کا نکاح حالتِ حلت میں روایت کرتے ہیں لیکن انہی کی ایک روایت حضرت ابن عباسؓ کے موافق بھی ہے، طبقاتؒ میں ابن سعد فرماتے ہیں "أخبرنا يزيد بن هارون عن عمرو بن ميمون بن مهران قال: كتب عمرو بن عبد العزيز إلى أبي أن سل يزيد بن الأصم أحراماً كان رسول الله صلى الله عليه وسلم حين تزوج ميمونة أم حلالاً؟ فدعا أبا فقرأه الكتاب فقال: خطبها وهو حلال وبني بها وهو حلال، وأنا أسمع يزيد يقول ذلك" اس میں یزید بن الاصمؓ نے خطبہ اور بنائے کے بارے میں تو یہ تصریح کر دی کہ وہ حالتِ حلت میں ہوئے تھے لیکن نکاح کا ذکر نہیں کیا حالانکہ سوال نکاح ہی کے بارے میں تھا یہ اس کی دلیل ہے کہ نکاح حالتِ احرام میں ہوا تھا، اگر نکاح حالتِ حلت میں ہوا ہوتا تو خطبہ اور بنائے کے ساتھ اس کا بھی ذکر کرتے، معلوم ہوا کہ جس روایت میں یزید بن الاصمؓ نے نکحہا وهو حلالؓ کہا ہے اس میں "نکح" سے مراد بنائے ہے نہ کہ نکاح، کیونکہ "نکاح" کا لفظ بکثرت "جماع" کے معنی میں بھی استعمال ہوتا ہے۔

۱۔ انظر معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۵) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۳۳) في ترجمة ميمونة ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریر نکاح المحرم وکراہۃ خطبته ۱۲ م

۴۔ بلکہ اس معنی میں حقیقت ہے "قال الأزهري: أصل النكاح في كلام العرب الوطء، وقيل للترؤج نكاح لأنه سبب للوطء المباح. الجوهري: النكاح الوطء وقد يكون العقد. لسان العرب (ج ۲ ص ۱۷۷) مادة "نكح"

اب رہی وہ روایات جن میں "تزوج" کے الفاظ ہیں، جیسے طحاوی (ج ۱ ص ۳۴۵) کتاب المناسک باب نکاح المحرم میں یزید بن الاصمؓ کی روایت میں "تزوجها وهو حلال" کے الفاظ آئے ہیں، ایسی روایات کے بارے میں علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے کہ اس میں رواۃ کا تصرف ہے کہ انہوں نے "نکاح" کو "تزوج" سے تعبیر کر دیا، یا پھر لفظ "تزوج" سے بھی محابراً وطی کے معنی مراد ہیں لأن التزوج

سبب الوطء" معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۸) ۱۲ مرتب

④ واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا حضرت میمونہؓ سے حلال ہونے کی حالت میں نکاح کرنے کا امکان ہی نہیں کیونکہ اس پر بیشتر روایات متفق ہیں کہ یہ نکاح مقام سرف میں ہوا تھا اور یہ مقام مکہ مکرمہ سے تقریباً دس میل کے فاصلہ پر ہے اور حدودِ میقات کے اندر ہے اس لئے کہ اہل مدینہ کی میقات ذوالحلیفہ ہے جو مدینہ سے چھ سات میل کے فاصلہ پر ہے، لہذا آپؐ یقیناً سرف پہنچنے سے کافی عرصہ پہلے ذوالحلیفہ پر ہی احرام باندھ لیا ہوگا ورنہ لازم آئے گا کہ آپؐ میقات سے بغیر احرام گزرے جو کسی طرح معقول نہیں۔

اس کے جواب میں بعض حضرات نے یہ کہا ہے کہ یہ عمرۃ القضا کا واقعہ ہے اور مواقیت احرام کی تعیین حجۃ الوداع کے موقعہ پر ہوتی۔

لیکن یہ جواب درست نہیں کیونکہ صحیح بخاری میں حضرت مسور بن محرزؓ کی ایک روایت مروی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ حدیبیہ کے سال بھی ذوالحلیفہ سے احرام باندھا تھا فرماتے ہیں ”خرج النبی صلی اللہ علیہ وسلم عام الحدیبیۃ فی بضع عشرۃ مائۃ من اصحابہ فلما کان بذی الحلیفۃ قلد الہمدی وأشعر وأحرم منها“ معلوم ہوا کہ مواقیت کی تعیین عمرۃ القضا سے ایک سال پہلے غزوہ حدیبیہ کے موقعہ پر یا اس سے پہلے ہو چکی تھی، کم از کم اہل مدینہ کی میقات تو یقیناً مقرر ہو ہی چکی تھی۔

ان دلائل کی روشنی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت راجح ہے اور حضرت یزید بن الصممؓ

۱۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳) ترجمہ میمونہ ۱۲ م

۲۔ ذوالحلیفہ سے متعلق تحقیق دیکھئے ”باب ما جاء من أئی موضع أحرم النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے تحت حاشیہ میں ذکر کی جا چکی ہے ۱۲ م

۳۔ ”حکى الأثر من أحمد أنه سئل : فی أئی سنۃ وقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم المواقیت؟ فقال : عام حج“ فتح الباری (ج ۳ ص ۲۰۷) باب مہل أهل الیمین ۱۲ م

۴۔ بخاری (ج ۲ ص ۵۹۷) کتاب المغازی، باب غزوہ الحدیبیہ ۱۲ م

۵۔ قال الشیخ البنوری : وقد اعترف الحافظ فی ”الفتح“ من کتاب العلم أن توقیت المواقیت قبل حجۃ الوداع بکثیر۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۶۔ مختلف روایات سے حنفیہ کا مسلک تو ثابت ہوتا ہی ہے، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ، (باقی اگلے صفحہ پر)

کی روایت میں یہ توجیہ میں ہو سکتی ہے کہ وہاں ”تزویج“ سے مراد بنا رہے، نیز حضرت ابو رافعؓ کی حدیث کے بارے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ چونکہ عام لوگوں کو نکاح کا علم بنا رہے ہوتا ہے اس لئے انہوں نے یہ سمجھا کہ نکاح بھی حلال ہونے کی حالت میں ہوا۔

شافعیہ کی طرف سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں۔ ایک توجیہ امام ترمذیؒ نے ذکر فرمائی ہے ”تزویجھا حلالاً و ظہراً أمر تزویجھا و هو محرم شتم بنی بہا و هو حلال“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) حضرت عائشہ اور حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہم کی روایات پیچھے ذکر کی جاتی ہیں) صحابہ کرامؓ کے آثار سے بھی ان کے مسلک کی تائید ہوتی ہے :-

(۱) عن ابراہیم ”أن ابن مسعود كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم“.

(۲) عن عطاء ”أن ابن عباس كان لا يرى بأساً أن يتزوج المحرم“.

(۳) عبد اللہ بن محمد بن ابی بکرؓ فرماتے ہیں ”سألت أنس بن مالك عن نكاح المحرم، فقال: وما بأس

به، هل هو إلا كالبيع؟“

ان تینوں آثار کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۷۳) کتاب مناسک الحج، آخر باب نکاح المحرم۔

(۴) علامہ عینیؒ طحاوی کے حوالے سے حضرت انسؓ کا مذکورہ اثر نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وذكره أيضاً

ابن حزم عن معاذ بن جبل عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۹)، أبواب العمرة، باب تزویج المحرم۔

جلیل القدر تابعین کی مراسیل بھی ان کی تائید میں موجود ہیں۔

(۱) مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت عطاءؒ سے مروی ہے: ”قال تزویج النبی صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ

وهو محرم“ عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۹۹) باب تزویج المحرم۔

میمون بن ہران سے مروی ہے ”قال: كنت جالساً عند عطاء، فجاءه رجل فقال: هل يتزوج

المحرم؟ فقال عطاء: ما حرم الله النكاح منذ أحلّه“

(۲) عامر شعبیؒ سے مروی ہے ”أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم“

(۳) عن مجاهد قال: تزویج رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم میمونۃ وهو محرم“

(۴) ابو یزید مدنیؒ سے مروی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم تزوج میمونۃ وهو محرم“.

مؤخر الذکر چاروں مراسیل کے لئے دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۱۳۳ تا ۱۳۴) ترجمة میمونۃ رضي الله عنها“

رشدیہ اشرف مغل

لیکن یہ توجیہ واقعات پر منطبق نہیں ہوتی کیونکہ نسائی میں تصریح ہے کہ آپ نے حضرت میمونہؓ سے سرف کے مقام پر نکاح کیا تھا، اور سرف داخل میقات ہے، لہذا اس مقام پر پہنچ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے غیر محرم ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں، اس کے علاوہ جس طرح شافعیہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”تزوج میمونہ وهو محرم“ میں ”ظہر أمر تزوجہا وهو محرم“ کی تاویل کرتے ہیں حنفیہ کو بھی یہ حق حاصل ہے کہ وہ حضرت یزید بن الاصم کی روایت میں یہی تاویل کر لیں اور کہیں ”تزوج میمونہ وهو محرم وظہر أمر تزوجہا وهو حلال“ اور یہ تاویل حقیقت کے قریب بھی ہے اور واقع کے مطابق بھی۔

امام ابن حبانؒ نے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد داخل حرم ہونا ہے جیسے ”أنجد“ کے معنی ہیں ”دخل النجد“ اور ”أثم“ کے معنی ہیں ”دخل التهامة“ اسی طرح ”أحرم“ کے معنی ”دخل الحرم“ کے بھی ہو سکتے ہیں لہذا مطلب یہ ہو گا کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جب حضرت میمونہؓ سے نکاح فرمایا تو وہ محرم یعنی داخل حرم تھے اگرچہ حلال تھے۔

بعض حضرات نے اس جواب کی تائید میں راوی کے اس شعر سے استدلال کیا ہے ۳
قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً ودعا فلم أر مثله مقتولاً

۱۵ (ج ۲ ص ۷۷) کتاب النکاح، الرخصة في نكاح المحرم ۱۲ م

۱۶ چنانچہ حافظ جلال الدین زلیعیؒ لکھتے ہیں ”وقال ابن حبان: وليس في هذه الأخبار تعارض ولا أن ابن عباس وهم، لأنه أحفظ وأعلم من غيره، ولكن عندی أن معنى قوله ”تزوج وهو محرم“ أى داخل في الحرم، كما يقال: أنجد وأثم إذا دخل نجدًا وتهامة“ الخ نصب الراية ص ۱۲۸ کتاب النکاح، فصل في بيان المحرمات ۱۲ مرتب

۱۷ چنانچہ علامہ نوویؒ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”الجواب الثاني تاويل حديث ابن عباس على انه تزوجها في الحرم وهو حلال، ويقال لمن هو في الحرم: محرم، وإن كان حلالاً وهي لغة شائعة معروفة، ومنه البيت المشهور ”قتلوا ابن عفان الخليفة محرماً“ أى في حرم المدينة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۲) کتاب النکاح، باب تحريم

نكاح المحرم وكرهه خطبته ۱۲ مرتب

۱۸ مکہ ویروی ”مختولاً“ النظر لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۲) مادة ”حرم“ ۱۲ م

حضرت عثمانؓ کی شہادت مدینہ میں ہوئی اور وہ اس وقت حالتِ احرام میں نہیں تھے، لہذا شرعیں ”محرمًا“ سے مراد داخلِ حرم ہے اور حرم سے مراد حرمِ مدینہ ہے۔

امام ابن حبانؒ کی تاویل کا پہلا جواب یہ ہے کہ لغت قیاس سے ثابت نہیں ہوتی۔ اور راعی کے شعر کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”محرم“ سے مراد ”داخلِ حرم“ نہیں بلکہ ”محقون الدم“ ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ اس شعر میں ”محرمًا“ کے معنی کے بارے میں ہارون رشید کے دربار میں امام اصمعیؒ اور امام کسائیؒ کا مکالمہ ہو چکا ہے، جس کی ابتداء ایسے ہوئی کہ ہارون رشید نے امام کسائیؒ کی موجودگی میں امام اصمعیؒ سے پوچھا کہ راعی کے اس شعر میں ”محرم“ کے کیا معنی ہیں؟ تو امام اصمعیؒ نے جواب دیا ”لیس معنی هذا انه أحرم بالحج، ولا أنه في شهر حرام، ولا أنه في الحرم“ امام کسائیؒ نے یہ سن کر فرمایا ”ويحك أفما معناه؟“ چونکہ کسائیؒ ”محرمًا“ کے معنی کو ان تین معانی میں منحصر سمجھ رہے تھے اس لئے امام اصمعیؒ نے کہا ”فما أراد عدی بن زید بقوله“

قتلوا كسرى بلیل محرمًا فتولى لم يمتع بكفن

”ای احرامِ کسری؟“ اس پر ہارون رشید نے امام اصمعیؒ سے پوچھا ”فما المعنی؟“ تو انہوں نے جواب دیا ”كل من لم يأت شيئاً يوجب عليه عقوبة فهو محرم لا يحل منه شيء“ اس پر ہارون رشید نے کہا ”أنت لا تطاق“

واضح رہے کہ اصمعیؒ لغت اور حدیث دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا قول اس باب

۱۱ چنانچہ علامہ بتوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) میں لکھتے ہیں: ”لم يثبت في اللغة هذا المعنى في هذه المادة، والقياس بقولهم: أنجد وأتهم وأشأم وأمثالها غير صحيح فان اللغة لا تثبت بالقياس، وإنما ثبتت في اللغة من معانيه: أحرم الرجل: دخل في الشهر الحرام، كما في الصحاح الجوهري“ ۱۲ مرتب

۱۱ یہ مکالمہ صاحب ”تلفیح“ نے خطیب بغدادیؒ سے نقل کیا ہے اور خطیب بغدادیؒ نے اپنی سند سے اسحق موصلی سے نقل کیا ہے، دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۳۸۱) کتاب النکاح، فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب ۱۳ پھر راعی کے شعر میں ”محرم“ کی جو تفسیر امام اصمعیؒ نے بیان کی ہے وہ اس میں متفرد نہیں، بلکہ ازہری اور ابن بری نے بھی یہی تفسیر بیان کی ہے۔ کما فی المعارف (ج ۶ ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب

۱۱ ”والأصمعي هو: أبو سعيد عبد الملك بن قريش البصري من أئمة الحديث، كما هو من أئمة اللغة، روى له مسلم في مقدمة صحيحه، وأبو داود في أسنان الإبل، والترمذي في حديثه، بل له ذكر في ”صحيح البخاري“ من كتاب الرقاق، كما ذكره الحافظ في التمهيد“ فی ترجمۃ ابو عبیدہ القاسم بن سلام۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۵) ۱۲ مرتب

میں قول فیصل کا درجہ رکھتا ہے۔

امام ابن حبان کی تاویل کا دوسرا جواب یہ ہے کہ حضرت میمونہ کے نکاح کا سرف میں ہونا متعین ہے اور سرف داخلِ حرم نہیں، لہذا ”محرم“ کے معنی ”داخلِ حرم“ نہیں ہو سکتے۔ البتہ آخر میں حنفیہ پر چند اشکالات وارد ہوتے ہیں، ایک یہ کہ اس مسئلہ میں حنفیہ کی دلیل فعلی ہے اور حضرت عثمان کی حدیث بابِ قولی ہے لہذا قولی کو فعلی پر ترجیح ہونی چاہیے۔

دوسرے یہ کہ حنفیہ کے مستدلّات مبیح ہیں اور شافعیہ کے مستدلّات محرم، لہذا محرم کو ترجیح ہونی چاہیے۔ تیسرے یہ کہ حضرت میمونہ کے نکاح کے بارے میں روایات متعارض ہیں و اذا تعارضتا ساقطا، لہذا اب حضرت عثمان کی حدیث کی طرف رجوع کرنا چاہیے اور اس میں نہی عن نکاحِ احرام مصرح ہے۔

جواب یہ ہے کہ قولی کو فعلی کے مقابلہ میں اور محرم کو مبیح کے مقابلہ میں ترجیح دینے کا سوال اس وقت پیدا ہوتا ہے جب تطبیق ممکن نہ ہو، اور یہاں تطبیق ممکن ہے، تو لی اور فعلی میں تو اس طرح کہ حضرت ابن عباس کی حدیث کو تو نکاحِ محرم کے جواز پر محمول کیا جائے اور حضرت عثمان کی حدیث میں جو نہی ہے اس کو تنزیہ

۱۰ امام ابن حبان کی تاویل کا تیسرا جواب یہ ہے کہ بخاری کی روایت سے اس تاویل کی تردید ہوتی ہے ”عن ابن عباس قال: تزوج النبي صلى الله عليه وسلم ميمونة وهو محرم وبني بها وهو حلال“ (ج ۲ ص ۶۱۱، کتاب النکاح باب عمرة القضاء) اس روایت میں ”محرم“ اور ”حلال“ کے درمیان جو تقابل ہے وہ امام ابن حبان کی تاویل کی تردید کر رہا ہے یا کم از کم اسے بعید قرار دے رہا ہے، کما یقولہ الزیلعی فی نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۱۷۷)

علامہ نووی نے حضرت ابن عباس کی حدیث کے جو جوابات دیئے ہیں ان میں سے ایک جواب یہ بھی ہے کہ حالتِ احرام میں نکاح کرنا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت ہے، کسی دوسرے کے لئے یہ جائز نہیں، چنانچہ وہ فرماتے ہیں ”والرابع جواب جماعة من اصحابنا ان النبي صلى الله عليه وسلم كان له ان يتزوج في حال الاحرام، وهو مما خص به دون الامّة، وهذا اصح الوجهين عند اصحابنا“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳۳) کتاب النکاح باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته۔

علامہ عینی اس کے جواب میں فرماتے ہیں ”قلت: دعوى التخصيص تحتاج الى دليل“ عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۹)

أبواب العمرة، باب تزويج المحرم ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

۱۱ چنانچہ علامہ نووی حضرت ابن عباس کی حدیث کے جوابات دیتے ہوئے فرماتے ہیں ”والثالث انه تعارض القول والفعل، والصحيح انه حينئذ عند الأصوليين ترجيح القول، لانه يتعدى الى الغير والفعل قد يكون مقصوراً عليه“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۳۳) باب تحريم نكاح المحرم وكراهة خطبته ۱۲ مرتب

پر محمول کیا جائے، اور اس کی دلیل بھی موجود ہے وہ یہ کہ حضرت عثمانؓ کی یہ حدیث مسلم میں ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ وَلَا يَخْطُبُ“ یعنی اس میں نکاح کے ساتھ حالتِ احرام میں خطبہ کی بھی مانعت ہے حالانکہ خطبہ کسی کے نزدیک بھی حرام نہیں، چنانچہ شوافع وغیرہ بھی ”لا يَخْطُبُ“ کی نہی کو تنزیہ پر محمول کرنے پر مجبور ہیں، لیکن روایات میں تطبیق دینے کے لئے ضروری ہے کہ ”لَا يَنْكَحُ الْمَحْرَمَ وَلَا يَنْكَحُ“ کی نہی کو بھی تنزیہ پر محمول کیا جائے، لکھا ہو مذہبِ حنفیہ۔

جہاں تک مسج اور محترم کے تعارض کا تعلق ہے سو حضرت عثمانؓ کی حدیث تو تنزیہ پر محمول ہے ہی حضرت یزید بن الاثمؓ کی روایت میں بھی ”لَنْكَحُوا وَهَوْ حَلَالٌ“ کو بنی بھاوہو حلال یا خطبھاوہو حلال کے معنی پر محمول کر کے تطبیق دیا جاسکتی ہے، کما بینا۔

رہا تیسرا اشکال سو تطبیق کے بعد جس طرح ترجیح کی حاجت نہیں رہتی اسی طرح تساوق کا بھی سوال پیدا نہیں ہوتا، اس کے علاوہ ”اِذَا تَعَارَضَا تَسَاقَطَا“ کا اصول اس وقت ہے جبکہ متعارضین قوت میں برابر ہوں حالانکہ تیجھے دلائل سے ثابت کیا جا چکا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث صحت کے اعتبار سے اقویٰ اور ارجح ہے۔ لہذا وہ تعارض متحقق ہی نہیں ہوا جو تساوق پر منتج ہو۔ ہذا آخر

۱۵ (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکواہ خطبہ ۱۲ م

۱۶ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۳) باب تحریم نکاح المحرم وکواہ خطبہ ۱۲ م

۱۷ چنانچہ امام طحاری رحمہ اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

”وَالَّذِينَ دُودُوا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَزَوَّجَهَا وَهِيَ مُحْرَمَةٌ أَهْلَ عِلْمٍ، وَأَثَبَتْ أَصْحَابُ ابْنِ عَبَّاسٍ سَعِيدُ بْنُ جَبْرِ وَعَطَاءٌ وَطَاوُسٌ وَمُجَاهِدٌ وَعُكْرَمَةُ وَجَابِرُ بْنُ زَيْدٍ، وَهَؤُلَاءِ كُلُّهُمْ أُمَّةٌ فَقَهَاءُ يَحْتَجُّ بِرَوَايَاتِهِمْ وَأَدْلَاهُمْ وَالَّذِينَ نَقَلُوا عَنْهُمْ فَكَذَلِكَ أَيْضًا، مِنْهُمْ عُمَرُ بْنُ دِينَارٍ وَأَيُّوبُ السَّخْتِيَانِيُّ وَعَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي نَجِيحٍ، فَهَؤُلَاءِ أَيْضًا أُمَّةٌ يَقْتَدِي بِرَوَايَاتِهِمْ۔“

ثم قد روى عن عائشة أيضاً ما قد وافق ما روى عن ابن عباس، وروى ذلك عنها من لا يطعن أحد فيه أبو عمران عن أبي مغيرة عن أبي الضحى عن مسروق، فكل هؤلاء أئمة يحتج برواياتهم، فما روى من ذلك أولى مما روى من كسب مثلهم في الضبط والثبوت والنقطة والأمانة۔

واما حديث عثمان فانما رواه نبيه بن وهب وليس كعمر بن دينار ولا جابر بن زيد ولا كمن روى ما يوافق ذلك عن مسروق عن عائشة، ولا لنبیه أيضاً موضع في العلم كموضع أحد ممن ذكرنا، فلا يجوز اذا كان كذلك أن يعارض به جميع ما ذكرنا من روى بخلاف الذي روى هو۔

شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۴۵۳) کتاب مناسک الحج، باب نکاح المحرم ۱۲ مرتباً عنی عنہ

ما أردنا إيراداً في هذا البحث - فخذوه وكونوا من الشاكرين.

باب ملجاء في أكل الصيد للمحرم

محرم کے لئے خشکی کا شکار بنفسِ قرآنی حرام ہے، اسی طرح اگر محرم نے کسی غیر محرم کی شکاریں مدد کی ہو یا اشارہ کیا ہو یا دلالت کی ہو، تب بھی اس شکار کا کھانا محرم کے لئے بالافتقار حرام ہے، البتہ اگر محرم کی اعانت، دلالت یا اشارہ کے بغیر کسی غیر محرم نے شکار کیا تو محرم کے حق میں ایسے شکار کے جواز و عدم جواز کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

سفیان ثوری اور اسحق بن راہویہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسا شکار بھی مطلقاً ممنوع ہے صید لأجلہ ہو یا نہ ہو، حضرت ابن عمرؓ طاؤسؓ اور جابر بن زیدؓ سے بھی یہی منقول ہے۔
امام الوصیفہؒ اور ان کے اصحابؒ کے نزدیک محرم کے لئے ایسے شکار کا کھانا مطلقاً جائز ہے صید لأجلہ أولاً۔

۱۔ نکاح محرم کی حرمت کے قائلین حضرت عمرؓ اور حضرت علیؓ کے آثار سے بھی استدلال کرتے ہیں :

حضرت عمرؓ کا اثر موطا امام مالک میں مروی ہے "عن داؤد بن الحسين أن أبا غطفان بن طريف المزني أخبره أن أباہ طريفاً تزوج امرأة وهو محرم، فرد عمر بن الخطاب نكاحه" (ص ۳) کتاب الحج، باب نكاح المحرم۔
حضرت علیؓ کا اثر مسند مسدد میں مروی ہے فرماتے ہیں : "أيتما رجل تزوج وهو محرم انتزعا منه امرأته ولم تجز نكاحه۔ المطالب العالی بزوائد اللسان الثمانية (ج ۱ ص ۳۳۲) کتاب الحج، باب ما يجتنبه المحرم
حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ ان آثار کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

"لا حجة للخصم في آثار عمر وعلي في التفريق، فإنه يمكن أن يكون من قبل الزجر والتعزير سداً للذرائع وصيانة لهم من الوقوع في المحذور، فإنه من حام حول الحمى يوشك أن يراقعه۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) ۱۲ مرتب

۲۔ یعنی یَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ (سورہ مائدہ آیت ۹۵ پ) اور أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغِيَاةِ وَحُرِّمَ عَلَيْكُمْ صَيْدُ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا ط (سورہ مائدہ آیت ۹۶) ۱۲
۳۔ الفرق بین الإشارة والدلالة أن الإشارة في المحسوس والمشاهد، والدلالة في الغائب والغير المشاهد۔

کما یقولہ صاحب البحر الرائق "أنظر معارف السنن (ج ۶ ص ۲۶) ۱۲ مرتب

۴۔ حکى ابو عمر ابن عبد البر هذا القول عن عمرو بن الخطاب وأبو هريرة والزيديين العقام وكعب بن حبار ومجاهد، وعطاء في رواية، وسعيد بن جبير۔ عمدة القارى (ج ۱ ص ۱۰۷) باب جزاء الصيد ۱۲ مرتب

امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور امام احمدؒ کے نزدیک اس میں یہ تفصیل ہے کہ اگر غیر محرم نے محرم کے لئے یعنی اس کو کھلانے کی غرض سے شکار کیا تھا تو محرم کے لئے اس کا کھانا جائز ہے اور اگر اس نیت سے شکار نہیں کیا تھا تو جائز ہے۔

سفیان ثوریؒ اور اسحق بن راہویہؒ کا استدلال ”وَحَرَّمَ عَلَیْكُمْ صَيْدَ الْبَرِّ مَا دُمْتُمْ حُرُمًا“ کے اطلاق سے ہے کہ اس میں ”صَيْدَ الْبَرِّ“ کوئی تفریق نہیں کی گئی، نیز ان کا استدلال اگلے باب (باب ما جاء في كراهية لحم الصيد للمحرم) میں حضرت صعب بن جثامہؓ کی روایت سے بھی ہے:
 أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَرَّ بِهِ بِالْأُبُوَاءِ أَوْ بَوْدَانَ، فَأَهْدَى لَهُ حِمَارًا وَحْشِيًّا فَرَدَّهُ عَلَيْهِ - فَلَمَّا رَأَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا فِي وَجْهِهِ مِنَ الْكَرَاهِيَةِ فَقَالَ: إِنَّهُ لَيْسَ بِنَارِدٍ عَلَيْكَ وَلَكِنَّا حَرَّمْنَا

لیکن اس دلیل کا جواب یہ ہے کہ اول تو اس میں یہ تصریح نہیں کہ وہ حمار وحشی مارا ہوا تھا، ہو سکتا ہے کہ انھوں نے زندہ پیش کیا ہو، جیسا کہ ترمذی کی روایت کا ظاہر بھی ہے اور زندہ کا شکار قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں، دوسرا اگر مان لیا جائے کہ وہ شکار کیا ہوا مقتول حمار وحشی تھا تو ہو سکتا ہے کہ آپؐ سدا للذرائع اس کو رد فرمایا ہو۔

۱۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶ و ۳۷) ۲ مرتب

۳۔ اور بخاری کی روایت سے بھی متبادر یہی ہے بلکہ امام بخاری نے توجہ یہ روایت اپنی صحیح میں ذکر کی تو اس پر یہ ترجمہ الباقی قائم کیا ”باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل“ بخاری (ج ۱ ص ۲۴) ابن الجوزیؒ موطا امام مالک کی روایت کا ظاہر بھی یہی ہے، دیکھئے (ص ۳۶ و ۳۷) مالا يجوز للمحرم أكله من الصيد مسلم کی بھی بعض روایات سے متبادر یہی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۳۴) باب تحريم الصيد المأكول البري ۱۲ م ۳۔ چنانچہ مسلم کی بعض روایات سے یہی معلوم ہوتا ہے، اس کی ایک روایت میں ”أهديت له من لحم حمار وحش“ ایک میں ”أهدى بالصعب بن جثامة إلى النبي صلى الله عليه وسلم رجلاً حماراً“ ایک میں ”عجز حمار وحش يقطر دماً“ اور ایک میں ”شق حمار وحش“ کے الفاظ آتے ہیں۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴) باب تحريم الصيد المأكول البري -

امام شافعیؒ کتاب الام میں فرماتے ہیں ”حديث مالك أن الصعب أهدى حماراً: أغبت من حديث من روى أنه: أهدى لحم حمار، وقال الترمذی: روى بعض أصحاب الزهري في حديث الصعب لحم حمار وحش“ وهو غير محفوظ“ فتح الباری (ج ۴ ص ۲) باب إذا أهدى للمحرم حماراً وحشياً لم يقبل۔ (بقیہ ماشیہ اگلے صفحہ پر)

ائمہ ثلاثہ کا استدلال حضرت جابر کی حدیثِ بابی ہے "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال:

صيد البر لكم حلال وانتم حرما لم تصيدوه اذ يصيد لكم"

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مذکورہ کلام کی روشنی میں اگر ترجیح کے طریقہ پر عمل کیا جائے تو حنفیہ کی جانب سے معب بن جابر کی روایت کا جواب واضح ہے یعنی زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں تھا اس لئے آپ نے رد فرادیا۔ علامہ قرطبی فرماتے ہیں: یحتمل أن يكون الصعب أحضر الحمار مذبحاً ثم قطع منه عضواً بمضغ البجی صلی اللہ علیہ وسلم فقدّمه له، فمن قال: "أهدى حماراً" أراد بتمامه مذبحاً لاحقاً، ومن قال لحم حماراً أراد ما قدّمه للنبي صلی اللہ علیہ وسلم، قال: ويحتمل أن يكون من قال: "حماراً" أطلق وأراد بعضه مجازاً، قال: ويحتمل أنه أهداه له حياً، فلما رآه عليه ذكاه وأتاه بعض من غنائه إن غارده عليه لمعنى يختص بجملته فأعلمه بامتناعه أن يحكم الجزء من الصيد حكم الكل، قال: والجمع مما أمكن أولى من توهم بعض الروایات۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰) باب إذا أهدى للمحرّم۔

اب اگر تطبیق کو اختیار کیا جائے تو اس صورت میں بھی حنفیہ کا جواب اسے ہے یعنی پہلے تو آپ کو زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا اس کو تو آپ نے اس لئے رد فرمایا کہ زندہ شکار کا قبول کرنا محرم کے لئے جائز نہیں اور بعد میں جب کٹ کر پیش کیا گیا تو اس کو آپ نے سداً للذرائع منع فرادیا۔ (کما أجاب به الشيخ البنوری في المعارف - ج ۶ ص ۳۶۶) اور یہ بھی ممکن ہے کہ آپ کے علم میں یہ بات ہو کہ اس شکار میں کسی دوسرے محرم نے اشارۃً یا دلالتاً سے معب بن جابر کی مدد کی ہے اس لئے رد فرمایا (کما أجاب به الشيخ السهauer في بذل المجهود - ج ۹ ص ۹۰، باب لحم الصيد للمحرّم - طبع دار الكتب العلمية، بيروت)

تمام روایات اس پر متفق ہیں کہ آپ نے یہ گوشت صعب بن جابر کو لوٹا دیا تھا، البتہ ابن وہب اور بیہقی نے سند حسن کے ساتھ روایت کی ہے "أن الصعب أهدى للنبي صلی اللہ علیہ وسلم حمار وحش وهو بالجحفة فأكل منه وأكل القوم۔ قال البيهقي: إن كان هذا محفوظاً فلعلة رد الحمار وقبل اللحم۔ فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰) باب إذا أهدى للمحرّم الخ

اب اگر امام بیہقی کی بات کو اختیار کیا جائے تو صعب بن جابر کی روایت سے حنفیہ پر تو اعتراض ہی نہیں ہو سکتا اس لئے کہ مطلب یہ ہو گا کہ محرم کے لئے زندہ شکار کا قبول کرنا جائز نہیں اور گوشت کو اس لئے قبول فرمایا کہ اس میں آپ کی یا کسی دوسرے محرم کی اعانت و دلالت و اشارہ کا دخل نہ تھا۔ لیکن امام بیہقی والی توجیہ پر ان تمام روایات کو چھوڑنا لازم آتا ہے جن سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے یہ گوشت رد فرمایا تھا، یہی وجہ ہو کہ اس توجیہ کے بار میں حافظ فرماتے ہیں: "وفي هذا الجمع نظر" فتح الباری (ج ۴ ص ۴۰۰)۔ بعد میں حافظ نے تمام روایات میں اپنے مسلک کے مطابق تطبیق بھی دی ہے۔ حنفیہ کے مسلک کے مطابق تمام روایات میں اس طرح تطبیق ہو سکتی ہے کہ اولاً آپ کی خدمت میں زندہ حمار وحشی پیش کیا گیا، آپ نے اس کو رد فرمایا لعدم جوازہ للمحرّم، بعد میں اس کا گوشت پیش کیا گیا، آپ نے اس کو بھی اس شخص کی بنا پر رد فرمایا کہ کسی دوسرے محرم نے علامتاً یا دلالتاً سے شکار میں حضرت صعب کی مدد کی ہے، بعد میں جب آپ کو اس کی تحقیق ہو گئی کہ ایسی کوئی بات نہیں تو آپ نے اس کو قبول فرمایا اور تائید فرمایا کافی روایۃ البيهقي۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم ۱۲ رشید اشرف تیسوی عفا اللہ عنہ

نہ قال الشيخ البنوری رحمہ اللہ فی المعارف (ج ۶ ص ۳۶۵) ومسئلة سدا الذرائع من أهم مسائل أصول الفقه والحنفية والتايفية لم يذكروها، وإنما يذكروها المالكية، ويتثبت بها ابن تيمية في كتبه كثيراً وحيث أنه لا يكون الحكم منهياً عنه في الشريعة، وإنما ينهى لتلا يتوسل به إلى المنهى عنه، مثل نهى الفاروق وابن مسعود عن التيمم للجنب لكيلا يكون مؤدياً إلى التيمم عند أدنى البرد ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۵۱)

سہ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۵۱) باب لحم الصيد للمحرّم، والنسائي (ج ۲ ص ۱۵) إذا أشار المحرم إلى الصيد فقطه الحلال ۱۲ مرتب

حقیقہ کا استدلال اسی باب میں حضرت ابو قتادہ کی روایت سے ہے ”اِنَّہ کان مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حتی اذا کان ببعض طریق مکة تخلف مع اصحاب له محرمین وهو غیر محرم، فرأى حماراً وحشیاً، فاستوی علی فرسہ، فسأله اصحابہ أن یناولوه سوطہ، فأبوا، فسألہم رحمہ، فأبوا علیہ، فأخذ فشد علی الحمار فقتلہ، فأکل منه بعض اصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبى بعضهم، فأدركوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسألوہ عن ذلك، فقال: إنما هی طعمۃ أطعمکممو اللہ“ اسی حدیث کے بعض طرق میں تفصیل ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فتویٰ دینے سے پہلے صحابہ کرامؓ سے پوچھا ”اُشرتم أو أعنتم أو أصدتتم؟“ جب صحابہ کرامؓ نے ان سوالات کا جواب نفی میں دیا تو آپؐ نے کھانے کی اجازت دیدی، اگر اس میں صائد کی نیت پر بھی مدار ہوتا تو جس طرح آپؐ نے دوسرے صحابہ کرامؓ سے سوال کیا تھا اسی طرح سے حضرت ابو قتادہؓ سے بھی دریافت فرماتے کہ تم نے کس نیت سے شکار کیا تھا؟ پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ نے یہ حمار وحشی صرف خود کھانے کے لئے شکار نہیں کیا تھا بلکہ تمام رفقاء کو کھلانا مقصود تھا۔ اس کی تائید بخاری

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) أبواب البعرة، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد اكله۔ و باب إذا رأى المحرمون صيداً فضحكوا فقطن الحلال۔ و باب لا يعين المحرم الحلال في قتل الصيد۔ و باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً و (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الجهاد، باب ما قيل في الرماح و (ج ۲ ص ۸۳) كتاب الأطعمة، باب تعرق العضد، و (ج ۲ ص ۸۲) كتاب المذبايح والصيد والتسمية، باب ما جاء في الصيد، و باب التصيد على الجبال۔ و أخرجه المسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) باب تحريم الصيد المأكول البتري۔ و مالك فی الموطأ (ج ۲ ص ۳۶۲ و ۳۶۳) ما يجوز للمحرم اكله من الصيد و ابو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۱۵۴) باب تحريم الصيد للمحرم۔ والنسائي فی سننہ (ج ۲ ص ۳۳۱) ما يجوز للمحرم اكله من الصيد ۱۲ مرتب عنہ ۱۔ كما فی الصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۳۵۱) باب تحريم الصيد المأكول البتري فی رواية شعبه۔ قال شعبه: ولا يرى قال: أعلمتم أو (قال) أصدتتم۔ مسلم ہی کی ایک روایت میں ”هل منكم أحد أمره أو أشار إليه بشئ قالوا: لا“ اور ایک روایت میں ”هل أشار إليه إنسان منكم أو أمره بشئ قالوا: لا یا رسول اللہ!“ کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۵۱)۔ اور بخاری کی ایک روایت میں ”أمنكم أحد أمره أن يحمل عليها أو أشار إليها قالوا: لا“ کے الفاظ آئے ہیں (ج ۱ ص ۳۵۱) باب لا يشير المحرم إلى الصيد لكي يصطاده الحلال ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۳۴۹ و ۳۵۰) كتاب الهبة، باب من استوهب من أصحابه شيئاً ۱۲ مرتب

کی روایت سے ہوتی ہے فرماتے ہیں ”كنت يومًا جالسًا مع رجال من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم في منزل في طريق مكة ورسول الله صلى الله عليه وسلم نازل أمامنا والقوم محرمون وأنا غير محرم، فأبصر واحمارًا وحشيًا وأنا مشغول أخصف نفلي فلم يؤذوني به وأحبوا لوالف أبصرته، فالتفت فأبصرته فقمت إلى الفرس فأسرجته ثم ركبته ونسيت السوط والرمح، فقلت لهم ناولوني السوط والرمح، فقالوا: لا والله لا نعينك عليه بشئ، فغضبت فنزلت فأخذت هاشم ركبته فشددت على الحمار فقترته، ثم جئت به و قد مات فوقوا فيه يأكلونه ثم إنهم شكوا في أكلهم إياه وهم محرمون، فرجنا ونجيات (أى أخفيت) العضد معي، فأدركنا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فسألناه عن ذلك، فقال: معكم شئ فقلت: نعم فناولته العضد، فأكلها حتى نفدها وهو محرم“

اس میں خط کشیدہ الفاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابوقتاہ نے محرمین کی جانب سے شکار کی رغبت کو محسوس کیا تو ان کے لئے حمار وحشی شکار کیا۔

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث بالکل تعلق ہے سو حنفیہ کی طرف سے اس کے مختلف جوابات دیئے گئے ہیں۔

پہلا جواب یہ ہے کہ حضرت ابوقتاہ کی حدیث حضرت جابر کی حدیث کے مقابلہ میں سنداً اقویٰ اور اصح مافی الباب ہے، اس لئے کہ حضرت جابر کی حدیث میں مطلب متکلم فیہ ہے، ابو زرعة، ابن حبان اور امام دارقطنی نے اگرچہ ان کی توثیق کی ہے لیکن ابن سعد ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”کثیر الحدیث لا صحیح بخاری کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں ”فبینا أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلى بعض فنظرت فإذا أنا بحمار وحش فحلت علیه“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب إذا صاد الحلال فأهدى للمحرم الصيد كله) اور مسلم کی ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں ”فبینا أنا مع أصحابه (صلی اللہ علیہ وسلم) یضحک بعضهم إلى بعض فإذ أنا بحمار وحش فحلت علیه“ (ج ۱ ص ۲۴۵، باب تحريم الصيد المأكول البتة)

علامہ بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”فكان الضحك لأجل أنهم محرمون، وكانهم أرادوا أن يفتنوا له أبو قتادة ليصطاد هو، فكان هو اصطاد لأجلهم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۱۳ (هو) ابن عبد الله بن المطلب بن حنطب بن الحارث بن عبيد بن عمرو بن مخزوم المخزومي، وقيل بإسقاط المطلب في نسبه، وقيل إنها اثنان - تهذيب التهذيب (ج ۱ ص ۱۰۴) ۱۲ م

۱۳ تهذيب التهذيب (ج ۱ ص ۱۰۴ و ۱۰۵) ۱۲ م

دلیس محتج بحديثہ“ اور حافظ فرماتے ہیں ”صدوق کثیر التذلیس والإرسال“ اور ابو حاتم فرماتے ہیں ”لم یسمع من جابر“ خود امام ترمذی فرماتے ہیں ”المطلب لا نعرف له سماعاً عن جابر“ مختصر یہ کہ اول تو ان کی توثیق و تصنیف میں اختلاف ہے، اس کے علاوہ یہ حدیث منقطع بھی ہے جبکہ حضرت ابو قتادہ کی حدیث میں نہ کمزور درجہ کا کوئی راوی ہے اور نہ اس میں انقطاع کا شبہ ہے۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث کے بعض طرق میں حضرت جابر رضی کی حدیث کے الفاظ یہ ہیں ”سَيِّدُ الْبَرِّ لَكُمْ حَلَالٌ مَا لَمْ تَصِيدُوهُ أَوْ يَصَادْ لَكُمْ“ اس صورت میں معنی بالکل بدل جاتے ہیں، کیونکہ ”أَوْ“ بمعنی ”إِلَّا“ ہوگا اور اس کے بعد ”أَنْ“ مقتدر ہوگا اور تقدیر یوں ہوگی ”مَا لَمْ تَصِيدُوهُ إِلَّا أَنْ يَصَادْ لَكُمْ“

۱۔ مینان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۲، رقم ۸۵۹۳)۔ اور حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۷) میں نقل کرتے ہیں ”وقال ابن سعد: كان كثير الحديث وليس محتج بحديثه لأنه يرسل كثيراً وليس له لقاء وعامة أصحابه يدلسون“ ۱۲ مرتب

۲۔ تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۲۵۲، رقم ۱۱۷۶) ۱۲ مرتب

۳۔ حافظ تہذیب التہذیب (ج ۱۰ ص ۱۰۷) میں نقل کرتے ہیں ”قال ابن أبي حاتم في المسائل عن أبيه: لم يسمع من جابر ولا من زيد بن ثابت ولا من عمران بن حصين ولم يدرك أحدًا من الصحابة إلا سهل بن سعد ومن في طبقته“ ۱۲ مرتب۔

۴۔ كما في الباب ۱۲ م

۵۔ امام شافعی حضرت جابر کی روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”هذا أحسن حديث روى في هذا الباب وأقسن كذا نقل الترمذی فی الباب۔“

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: قال شيخنا: والأحسن حديث أبي قتادة وهو حديث الصحيحين أقول: وقد علمتُ حال إسناده وما فيه من الغامض فكيف يكون أحسن؟ والله أعلم“ معارف السنن (ج ۶ ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب المناسک، باب لحم الصيد للمحرّم۔ وسنن نسائی (ج ۲ ص ۲۵۶) إذا أُنشِرَ المحرم إلى الصيد فقتله الحلال ۱۲ م

۷۔ چنانچہ صاحب بذل الجہود فرماتے ہیں: ”وهذا إيؤيد الحنفية فلنقطة“ أو، الواقعة ههنا بمعنى ”إلا أن“ استثناء من المفهوم المتقدم، فإن قوله ”ما لم تصيدوه“ بمعنى الاستثناء، فكأنه قال: ”لحم الصيد لكم في الإجماع حلال إلا أن تصيدوه إلا أن يصاد لكم“ فيكون الاستثناء الثاني من مفهوم الاستثناء الأول۔

بذل الجہود فی حلّ ابی داؤد (ج ۹ ص ۹۱) باب لحم الصيد للمحرّم ۱۲ مرتب

تیسرا جواب یہ ہے کہ اگر ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ ہی کی روایت لی جائے تب بھی یہ اسی طرح سید ذریعہ کے لئے ہو سکتی ہے جس طرح صعب بن جثامہ کی روایت، اور زیادہ سے زیادہ نہیں تنزیہی پر محمول ہے۔

چوتھا جواب یہ ہے کہ ”أَوْ يُصَدِّكُمْ“ کے معنی یہ ہیں کہ ”أَوْ يُصَدِّ بِإِعَانَتِكُمْ أَوْ إِشَارَتِكُمْ أَوْ دَلَالَتِكُمْ“۔ واللہ اعلم

قولہ: مع أصحابہ لم یحرّمین وهو غیر محرم“ شرح اس بارے میں حیران رہے ہیں کہ حضرت ابوقتادہؓ داخل میقات میں غیر محرم کیسے تھے؟ وقد اُشکل ذلك على الحنفية والشافعية جميعاً۔ چنانچہ اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔ سب سے بہتر جواب طحاویؒ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے، وہ فرماتے ہیں ”بعث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أبا قتادة الأنصاري على الصدقة وخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه وهم محرمون حتى نزلوا عسفان فإذا هم بحمار وحش قال وجاء أبو قتادة وهو حلال الخ“

۱۔ والجواب الخامس: ”أن اللام (في يصدكم) ليس في معنى ”لأجلکم“ بل هي للتوكيد كما في قوله: بعث له ثوباً، واشتریت له لحماً، وإذا احتمل كلا الوجهين لم يمتحجّ في الحمل على الوجه الأول“ معارف ابن ع ۶ ص ۳۶۲ (۱۲ م

۲۔ علامہ عینیؒ کہتے ہیں: ”وقال القشيري في الجواب عن عدم إجماع أبي قتادة: يحتمل أنه لم يكن مُريدًا للحج، أو أن ذلك قبل توقيت المواقيت، ونزع المندري أن أهل المدينة أرسلوه إلى سيدنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يعلمونه أن بعض العرب ينوي غزو المدينة، وقال ابن التين: يحتمل أنه لم ينو الدخول إلى مكة وإنما صاحب النبي صلى الله عليه وسلم ليكثر جمعه، وقال أبو عمر: يقلل إن أبا قتادة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم وجهه على طريق البحر مخافة العدو فلذلك لم يكن محرماً إذا اجتمع مع أصحابه لأن يخرجهم لم يكن واحداً“ عمدة القاري (ج ۱ ص ۱۷۱) باب ذأ صا د الحلال فأهدى للمحرم الصيد أكله ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۳۳) باب الصيد يذبحه الحلال في الحلال للمحرم أن يأكل منه أم لا؟ ۱۲ م
۴۔ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: قلت: أحسن الأجوبة ما ذكر في حديث أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه - عمدة (ج ۱ ص ۱۷۱)

اور عماد بنوریؒ فرماتے ہیں: وهذا أقوى من كل ما قيل فحمل هذا الإشكال لأنه صرح به في نفس الحديث معارف (ج ۶ ص ۳۶۲) ۱۲ مرتب

جواب کا حاصل یہ ہے کہ حضرت ابو قتادہؓ مدینہ سے مکہ کے ارادہ سے نہیں چلے تھے بلکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بعض علاقوں سے زکوٰۃ وصول کرنے پر مامور فرمایا تھا، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اصحابؓ مکہ مکرمہ روانہ ہوئے تو راستہ میں ابو قتادہؓ بھی مل گئے، شکار کا مذکورہ واقعہ اسی وقت پیش آیا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي صَيْدِ الْبَحْرِ لِلْمَحْرَمِ

خَرَجْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي حَجٍّ أَوْ عُمْرَةٍ فَاسْتَقْبَلَنَا رَجُلٌ مِنْ جُرَادٍ، فَجَعَلْنَا نَضْرِبُهُ بِسَيَاطِنَا وَعَصِيَّتِنَا، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: كُلُوهُ فَإِنَّهُ مِنْ صَيْدِ الْبَحْرِ. سمندری شکار محرم کے لئے بنص قرآنی جائز ہے، البتہ ٹڈی کے بارے میں ابوسعیدؓ صطحیؓ وغیرہ کہتے ہیں کہ وہ بھی صید البحر میں داخل ہے۔ ان کا استدلال حدیث باب سے ہے۔

لیکن جمہور کے نزدیک ٹڈی صید البحر میں سے ہے اور اس کے شکار پر جزا واجب ہے۔ ان کا استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے "لَمْ تَرَوْهُ خَيْرًا مِنْ جُرَادَةٍ" نیز مؤطا امام مالک ہی میں حضرت عمرؓ کے ایک اور اثر میں "أَطْعَمَ

لَهُ الْحَدِيثُ أَخْرَجَهُ أَبُو دَاوُدَ (ج ۱ ص ۲۵۱) بَابُ الْجُرَادِ لِلْمَحْرَمِ وَابْنُ مَاجَةَ فِي سَنَنِهِ (ص ۲۲۲)

أَبْوَابُ الصَّيْدِ، بَابُ صَيْدِ الْحَيْثَانِ وَالْجُرَادِ ۱۲ م

۱۵ أَهْلُ نَكْحُصَيْدِ الْبَحْرِ وَطَعَامُهُ مَتَاعًا لَكُمْ وَلِلْغَنَاءِ (سورة مائدہ آیت ۹۱) ۱۲ م

۱۳ ابن المنذر نے حضرت ابن عباسؓ، کعب الجار اور عروہ بن زبیرؓ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

امام احمدؓ سے بھی اس بارے میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں کوئی جزا نہیں اور ایک

یہ کہ اس کا شمار صید البحر میں ہے اور اس میں جزا ہے۔ دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۵۵) باب الفدیہ و جزاء الصید، الفضل الخامس ۱۲ مرتب

۱۴ دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۵۰۸ و ۵۰۹) ۱۲ م

۱۵ مؤطا امام مالک (ص ۱۱۴) فدیۃ من أصاب شیئا من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے

"عن یحیی بن سعید أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب سألہ عن جرادة قتلها وهو محرم، فقال عمر لكعب: تعال

حتى نعلم فقال لكعب: درهم، فقال عمر: إنك لتجد الدرهم، لقرعة خير من جرادة" بقیہ حاشیہ ص ۱۲ پر

قبضۃ من طعام کے الفاظ آئے ہیں، امام شافعیؒ نے حضرت ابن عباسؓ سے بھی ”فیہا (فی الجراد) قبضۃ من طعام“ کی روایت نقل کی ہے۔ ذکوہ الحافظ فی التلخیصؒ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو وہ جمہور کے نزدیک ابوالمہزمؒ یزید بن سفیان

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) مؤطا امام مالک کی مذکورہ روایت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حضرت کعب احبار کا مسلک بھی وہ نہیں جو ابن المنذر نے بیان کیا ہے کہ وہ صید البحر سے ہے بلکہ ان کا مسلک جمہور کے مطابق ہے، اور یہ بھی ممکن ہے کہ ان کا مسلک پہلے وہی ہو اور بعد میں اس سے رجوع کر لیا ہو۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۱۰) ۱۔ مؤطا امام مالک (ص ۴۴) فذیۃ من أصاب شیئاً من الجراد وهو محرم۔ پوری روایت اس طرح ہے ”عن زید بن أسلم أن رجلاً جاء إلى عمر بن الخطاب، فقال يا أمیر المؤمنین انی أصبت جرادات بسوطی وأنا محرم، فقال له عمر: أطعم قبضۃ من طعام“ ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں ”وَأَمَّا (أثر) ابن عباسؓ فرواه الشافعی والبیہقی من طریق القاسم بن محمد قال: كنت عند ابن عباسؓ فسأله رجل عن جراد قتلها وهو محرم، فقال ابن عباسؓ: فیہا قبضۃ من طعام، ورواه سعید بن منصور من هذا الوجه وسنده صحیح“ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے ”عن القاسم قال سئل ابن عباس عن المحرم یصیب الجراد، فقال: تمرۃ خیر من جرادۃ (ج ۴ ص ۴) فی المحرم یقتل الجرادۃ

مصنف عبدالرزاق میں حضرت ابن عباسؓ کا یہ اثر بھی منقول ہے ”أدنی ما یصیبہ المحرم الجراد، ولیس فیما دونہا جزاء، وفیہا تمرۃ“ (ج ۴ ص ۴، رقم غ ۸۲۵) باب المہر والجراد۔

ان تمام آثار سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے لاکما نقلہ ابن المنذر، یہ بھی ممکن ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کا مسلک پہلے یہی ہو کہ جراد صید البحر میں سے ہے لیکن بعد میں انہوں نے اس سے رجوع کر لیا ہو حافظؒ نے ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے حضرت ابن عمرؓ کا اثر بھی نقل کیا ہے۔ عبداللہ باریؒ کہتے ہیں ”کان ابن عمر یقول: فی الجراد قبضۃ من طعام“ اور سعید بن منصور کے حوالہ سے ایک اور اثر نقل کیا ہے، ابوسلمہ ابن عمرؓ کے بارے میں فرماتے ہیں ”أنہ حکم فی الجراد بتمرۃ“ التلخیص الجبر (ج ۲ ص ۲۸۳) باب محرمات الإحرام، آثار الباب ۱۲ مرتب عنہ ۳۔ ابوالمہزمؒ یتشدید الزاء المکسور، التیمی، البصری، اسمہ یزید، وقیل: عبد الرحمن بن سفیان، متروک، من الثالثة (الطبقة الوسطی من التابعین) — تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۴، رقم غ ۱۵۱)

حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ضعیف، وهو بکنیتہ أشهر، روى عنه شعبۃ ثم ترکہ، روى عنه حسین المعلم وعبد الوارث وجماعة، ضعیف ابن معین، وقال النسائی متروک، قال ابن عدی: ما یرویه غیر محفوظ، وقال مسلم: سمعت شعبۃ یقول: رأیت أبا المہزمؒ ولویعطی درهماً لو وضع حدیثاً وقال أيضاً سمعت شعبۃ یقول: کان أبو المہزمؒ مطروحاً فی مسجد ثابت، لو أعطاه انسان فلساً لحدّثه سبعین حدیثاً — هذا ملخص ما فی میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۲۶، رقم غ ۴۹) ۱۲ مرتب

ایک بھری ہوگی۔ حدیث باب میں اُسے جو صید قرار دیا گیا ہے اس کا مطلب یہی ہے کہ اسے از خود قتل کرنے سے جزا واجب ہے۔

ضبیع کی حلت و حرمت | حدیث باب میں ”قلت: آكلها؟ قال: نعم“ سے ضبیع کی حلت معلوم ہوتی ہے، یہ مسئلہ اصل میں تو ”کتاب الاطعمہ“ کا ہے، یہاں اتنا سمجھ لیجئے کہ ضبیع حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک حرام اور شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک حلال ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کی دلیل وہ احادیث ہیں جن میں ”کل ذی ناب من السباع“ کو حرام قرار دیا گیا ہے، اس کلیہ میں ضبیع بھی داخل ہے۔

۱۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ صفحہ ۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ چند روایات درج ذیل ہیں :

(۱) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: كل ذی ناب من السباع فأكله حرام۔

(۲) عن ابن عباس قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن كل ذی ناب من السباع وعن كل ذی مخلب

من الطير۔

یہ دونوں روایات صحیح مسلم میں مروی ہیں، دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۷۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل

ذی ناب من السباع۔

(۳) عن خالد بن الوليد قال: غزوت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر فأتت اليهود، فشكوا

أن الناس قد أسرعوا إلى حطائهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ألا لا يحمل أموال المعاهدين

إلا بحقها، وحرام عليكم الحمير الأهلية وخيلها وبغالها وكل ذی ناب من السباع وكل ذی مخلب من الطير

سنن ابی داؤد (ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الاطعمه باب ما جاء في اكل السباع۔

(۴) عن أبي ثعلبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن اكل كل ذی ناب من السباع۔

دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۱۷۷) کتاب الذبايح والصيد والتسمية، باب اكل كل ذی ناب من السباع

وصحیح مسلم (ج ۲ صفحہ ۱۷۷) کتاب الصيد والذبايح، باب تحريم اكل كل ذی ناب من السباع۔ و سنن ابی داؤد

(ج ۲ صفحہ ۵۳۳) کتاب الاطعمه، باب ما جاء في اكل السباع۔ و سنن نسائی (ج ۲ صفحہ ۱۹۸) کتاب الصيد والذبايح

باب تحريم اكل السباع۔ و سنن ترمذی (ج ۱ صفحہ ۱۷۷) أبواب الصيد، باب في كراهية كل ذی ناب وذی مخلب

و سنن ابن ماجه (ج ۲ صفحہ ۲۲۲) أبواب الصيد، باب اكل كل ذی ناب من السباع۔ (باقی حاشیہ ص ۱۱۳ پر)

اس کے علاوہ ترمذی اور ابن ماجہ میں خزيمة بن جابر کی مرفوع حدیث ہے ”أَوْ يَأْكُلُ الضَّبْعَ أَحَدًا؟“ یہ حدیث اگرچہ عبد الکریم بن ابی النخارق کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ”تحریم کل ذی ناب“ والی بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

(۵) حضرت ابوالدرداء فرماتے ہیں: ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن کل ذی نہیة وعن کل ذی مجثمہ وعن کل ذی ناب من السباع“ رواہ احمد والبخاری باختصار والطبرانی فی الکبیر، و قال البزار: أستاذہ حسن۔

(۶) عن أبی أمامة قال: خرجنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی غزوة غزاهما، فأمر منادياً، فنادی إن الجنة لا تھل لعاص، ألا وإن اللحم لأھلیة حرام وکل ذی ناب أو قال کل ذی ظفر، وفي رواية: وکل سبع ذی ظفر أو ناب۔ رواہ الطبرانی فی الکبیر فی حدیث طویل تقدّم فی الجناز وفيہ لیث بن أبی سلیم وهو ثقة ولكنه مدلس وبقیة رجالہ ثقات۔

مؤخر الذکر دونوں روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۳۹) کتاب الصيد والذبايح، باب فکل ذی ناب أو ظفر وما نہی عنه ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۳۷ اس بات کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے بھی ہوتی ہے ”عبد الرزاق عن الثوری عن سہیل بن أبی صالح قال: جاء رجل من أهل الشام، فسأل ابن المسيب عن أكل الضبع، فنهاه، فقال له: فإن قومك يأكلونها۔ أو نحو هذا۔ قال: إن قومي لا يعلمون، قال سفيان: وهذا القول أحب إلّی، فقلت لسفيان: فأین ما جاء عن ابن عمر وعلى وضيهرهما؟ فقال: أليس قد نهى النبي صلی اللہ علیہ وسلم عن أكل ذی ناب من السباع، فتركها أحب إلّی قال: وبہ يأخذ عبد الرزاق“ (ج ۴ ص ۵۱۴، رقم ۸۶۸۴) کتاب المناسك، باب الضبع ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۳۸ ترمذی میں پوری روایت اس طرح ہے ”عن حبان بن جزة عن أخيه خزيمة بن جزة قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن أكل الضبع، فقال: أو يأكل الضبع أحد؟ وسألت عن أكل الذئب، فقال: أو يأكل الذئب أحد فيه خير؟ (ج ۲ ص ۲۷) أبواب الأطعمة، باب ما جاء فی أكل الضبع۔ اور ابن ماجہ کی روایت اس طرح ہے ”عن خزيمة بن جزة قال: قلت يا رسول الله! ما تقول فی الضبع، قال: ومن يأكل الضبع؟“ (ص ۲۳۳) أبواب الصيد باب الضبع ۱۲ مرتب

۳۹ عبد الکریم بن أبی النخارق: بضم الميم وبالخاء المعجمة، أبو أمية المعلم البصري، نزيل مكة، واسم أبيه قيس، وقيل: طارق، ضعيف المز۔ تقريب التهذيب (ج ۱ ص ۵۱۶، رقم ۱۲۸۵)

ان پر درس ترمذی (ج ۱ ص ۱۹۹) باب النهی عن البول قائماً کے تحت کلام گزر چکا ہے، مزید تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۲۶، رقم ۱۵۴۲) و تہذیب التہذیب (ج ۶ ص ۲۶۶ تا ۲۶۹)

احادیث اس کی مؤید ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس میں فتنی اعتبار سے دو اشکالات ہیں اول تو یہ کہ بھی بن سعید قطان نے کہا ہے کہ اس کے راوی ابن ابی عمار نے اس کو مرفوعاً روایت کر کے غلطی کی ہے، دراصل یہ حدیث حضرت عمرؓ پر موقوف تھی، خود امام ترمذیؒ نے بھی جریر بن حازم کے حوالہ سے اس کا موقوف ہونا بیان کیا ہے، لیکن بعد میں حدیث باب کو اصح قرار دیا ہے، بہر کیف اس میں رفع اور وقف کا اختلاف موجود ہے۔
دوسرے یہی حدیث سنن ابی داؤد میں آئی ہے اور اس میں کھانے کا کوئی ذکر نہیں، پوری روایت اس طرح ہے۔ ”عن جابر بن عبد اللہ قال: سألت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضبیع، فقال: هو صید، ویجعل فیہ كبش إذا صاده المحرم“

ان وجوہ کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کسی راوی نے ضبیع کے صید ہونے کا مطلب یہ سمجھا کہ وہ حلال ہے حالانکہ شکار حرام جانوروں کا بھی ہوتا ہے۔ اور اس بنا پر ساجا اکل والا حصہ بڑھا دیا۔
۱۵ اس کے علاوہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ایک ایسی مرفوع روایت مروی ہے جس میں ”ضبیع“ کی صراحت نہایت موجود ہے ”نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن الضب والضبیع وعن الکلب وكسب الحجام ومهر البغی (الدودق) كنز العمال (ج ۲۰ ص ۲۲) کتاب المعیشتہ، الضب ۱۲ مرتب

۱۶ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۳۴) ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۵۳) کتاب الاطعمۃ، باب فی اکل الضبیع ۱۲ م

۱۸ علامہ ابن قدامہؒ نے صید ہونے کی تین شرائط بیان کی ہیں فرماتے ہیں: ”والصید: ما جمع ثلاثة اشياء وهو أن يكون مباحاً أكله، لا مالک له، ممتنعاً الغنی (ج ۳ ص ۵) باب الفدیۃ وحزاء الصید الفصل الرابع۔

معلوم ہو کہ ان حضرات کے نزدیک صید کے لئے ماکول اللحم ہونا ضروری ہے اور حدیث باب میں ”ضبیع“ کو صید قرار دیا گیا ہے، اول تو اس میں کھانے کا صراحت ذکر ہے، دوسرے جس روایت میں اکل کا ذکر نہیں اس میں بھی لفظ ”صید“ کیوجہ سے ضبیع حلال اور ماکول اللحم قرار پائے گا

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ صید ماکول اللحم کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ماکول اللحم اور غیر ماکول اللحم دونوں پر اس کا اطلاق ہوتا ہے چنانچہ شعر ہے

صید الملوک أرناب و ثعالب وإذا رکت فصیدی الأبطال

امام رازیؒ نے اس شعر کی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ کی طرف کی ہے، کما فی نصب الرایۃ، دیکھئے معارف السنن (ج ۲ ص ۳۴) ۱۲ مرتب معنی عنہ

نیز حافظ مار دینی فرماتے ہیں کہ عبد الرحمن بن ابی عمار نقل حدیث میں زیادہ مشہور نہیں اور ثقافت کی مخالفت میں ان کی روایت مقبول نہیں جبکہ حدیث باب سنن انہی سے مروی ہے اور کل ذی ناب من السباع والی حدیث بلاشبہ ثابت اور صحیح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الاغتسال لدخول مکة

عن ابن عمر قال: اغتسل النبی صلی اللہ علیہ وسلم لدخول مکہ بفتح ۛ یہ حدیث اگرچہ سنداً ضعیف ہے، مگر ترجمہ بہ الترمذی لیکن دو وجوہ سے اسے قبول کر لیا گیا ہے، ایک تو اس لئے کہ یہ مؤید بالتعامل ہے، دوسرے اس لئے کہ فضائل میں حدیث ضعیف بھی مقبول

لہ عبد الرحمن بن عبد اللہ بن ابی عمار لکنہ ما علمت بہ بأساً۔ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۵۹۵، رقم ۱۸۱۴) ۱۲ م

لہ قال الحافظ علاء الدین الترمذی فی "الجہر النقی" (۲ - ۲۲۵): حدیث النہی عن کل ذی ناب من السباع صحیح ثابت مشہور مروی عن عدۃ طرق، فلا تعارض بہ حدیث "الضبع صید" لآئہ انفرد بہ عبد الرحمن بن ابی عمار، ولس ہو بمشہور بنقل العلم، ولا من یحتج بہ إذا خالفہ من ہوا ثبت منہ، کذا قال صاحب التہید "معارف السنن" (ج ۶ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

لہ لم یخرجہ من أشیاب الکتب الستۃ غیر الترمذی - قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۸۱) رقم ۱۵۲۴ ۱۲ م

لہ ہی موضع بمکۃ، وقیل: واد دفن بہ عبد اللہ بن عمر، وھو ایضاً ما أقطعہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم عظیم بن الحارث - مجمع بحار الانوار (ج ۴ ص ۱۰۱) ۱۲ م

لہ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: وعبد الرحمن بن زید بن أسلم ضعیف فی الحدیث، ضعفہ أحمد بن حنبل وعلی بن المدینی وغیرہما ولا نعرف ہذا الحدیث مرفوعاً إلا من حدیثہ - ۱۲ م

لہ تعامل اور تلقی بالقبول کی وجہ سے حدیث ضعیف صحیح کے درجہ میں آجاتی ہے، یہ قاعدہ درس ترمذی (ج ۱ ص ۸۵ و ۸۶) میں "احادیث کی تصحیح و تضعیف کے اصول و قواعد" کے تحت وضاحت کے ساتھ ذکر کیا جا چکا ہے، مزید تفصیل

کے لئے دیکھئے "الأجوبة الفاضلة للأسئلة العشر الكاملة" للعلامة اللکونوی (ص ۵۲ و ۵۳) نیز دیکھئے "التعلیق الحافلة علی الأجوبة الفاضلة" للشیخ عبد الفتاح أبو غدة (ص ۲۲۸ تا ۲۳۸) ۱۲ مرتب

ہوتی ہے۔ لیکن اس دوسرے قاعدہ کے بارے میں ایک بات یاد رکھنی ضروری ہے :-

فضائل کے باب میں حدیث ضعیف | علامہ سیوطیؒ نے ”تدریب الراوی“ میں اور حافظ سخاویؒ نے ”القول البدیع فی الصلوٰۃ علی الحبیب الشفیع“ میں حافظ

ابن حجرؒ سے منقل کیا ہے کہ حدیث ضعیف فضائل کے باب میں تین شرائط کے ساتھ مقبول ہوتی ہے۔

① اس کا ضعف بہت شدید نہ ہو فیخرج من الفرد من الکذّابین والمتّهمین بالکذب ومن فحش غلطہ۔

② اس کا مضمون شریعت کے اصول ثابتہ میں سے کسی اصل معمول بہ کے تحت داخل ہو، فیخرج ما یختص بحیث لا یكون له أصل أصلاً

③ أن لا یعتقد عند العمل به ثبوته، بل یعتقد الاحتیاط، لئلا ینسب الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم ما لم یقلہ۔

اس مسئلہ کی پوری تفصیل علامہ عبدالحی لکھنویؒ کی کتاب ”الاجوبۃ الفاضلہ“ میں موجود ہے۔

باب ملجاء فی کراہیۃ رفع الیدین عند رؤیۃ البیت

سئل جابر بن عبد اللہ : أیرفع الرجل یدیه إذا رأى البیت؟ فقال: حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فکنا نفعلہ، بیت اللہ شریف کو دیکھ کر دعا کرنا معتد

لہ لیکن ان دونوں وجوہ کو اس مقام پر ذکر کرنا اس وقت درست ہوتا جبکہ زیر بحث مسئلہ کا مدار صرف حدیث باب پر ہوتا، حالانکہ ایسا نہیں بلکہ مسئلہ الباب صحیح بخاری میں حضرت ابن عمرؓ کی ایک اور روایت سے ثابت ہو جاتا ہے ”عن نافع قال: کان ابن عمر إذا دخل أذی الحرم امسک عن التلبیۃ، ثم یمیت بذی طوی ثم یصلی بہ الصبح ویغتسل ویحدث أن نبی اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان یفعل ذلک“۔ امام بخاریؒ نے اس روایت پر یہ ترجمہ قائم کیا ہے ”باب الاغتسال عند دخول مکة“ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۷۷) کتاب المناسک ۱۲ مرتب

۵ دیکھئے (ص ۳۶ تا ۵۹) بحث قبول الحدیث الضعیف فی فضائل الاعمال ۱۲ مرتب

۳ ترمذی کے ہمارے پاس موجود تمام نسخوں میں روایت اسی طرح ہے یعنی ”فلکنا نفعلہ“ (بغیر منزۃ الاستفہام)

جامع الاصول (ج ۳ ص ۱۶، رقم ۱۴۳، الباب الحادی عشر فی دخول مکة والنزول بها) میں بھی ترمذی

باقی حاشیہ ص پر

آثار و روایات سے ثابت ہے، جن میں سے سند کے اعتبار سے سب سے زیادہ بے غبار حضرت عمرؓ کا اثر ہے جو مستدرک حاکم وغیرہ میں مروی ہے ”ان عمر کان اذا نظر الى البيت قال: اللهم أنت السلام ومنك السلام فحينا ربنا بالسلام“ ذکرہ الحافظ فی التلخیص^۱ وسکت علیہ، چنانچہ اس موقع پر دعا بالاتفاق مستحب ہے۔

البتہ اس مسئلہ میں اختلاف ہے، کہ یہ دعا رفع یدین کے ساتھ ہو یا بغیر رفع کے، امام شافعیؒ نے توفہر مایا ہے کہ ”ولست أكره رفع اليدين عند رؤية البيت ولا استحبة ولكن عند حسن“ خود احناف کے بھی اس مسئلہ میں دو قول ہیں، امام طحاوی نے ترک رفع کو ترجیح دی ہے اور حضرت جابرؓ کی حدیث سے استدلال کیا ہے

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے حوالہ سے روایت اسی طرح نقل کی گئی ہے، لیکن معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۷) کے متن میں ”أفكنا نفعله“ (بہمزۃ الاستفہام) کے الفاظ ہیں، شرح میں بھی حضرت بیہقی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”أفكنا نفعله: الهمزة للإنكار سنن ترمذی کے حاشیہ ”نفع قوت المغتذی (ج ۱ ص ۱۳۵، حاشیہ ۶) میں لکھا ہے ”قوله: فكنا نفعله: الهمزة للإنكار“۔ ملا علی قاری نے بھی ”أفكنا نفعله“ کے الفاظ نقل کئے ہیں۔ مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۳۱۸) باب دخول مكة والطواف، الفصل الثاني۔ بہر حال اگر روایت ہمزۃ استفہام کے ساتھ مانی جائے تو مطلب بالکل بدل جائیگا۔ نسائی اور ابوداؤد کی روایات سے استفہام والی صورت کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ نسائی کی روایت کے الفاظ یہ ہیں ”سئل جابر بن عبد اللہ عن الرجل يرى البيت أيدفع يديه؟ قال: ما كنت أظن أن أحدا يفعل هذا إلا اليهود، حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم نكن نفعله“ (ج ۲ ص ۳۲۷) کتاب مناسك الحج ترك رفع اليدين عند رؤية البيت) اور ابوداؤد کی روایت کے الفاظ یہ ہیں: ”سئل جابر بن عبد الله عن الرجل يرى البيت يرفع يديه؟ فقال: ما كنت أرى أحدا يفعل هذا إلا اليهود قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يكن يفعل“ (ج ۱ ص ۲۵۵، کتاب المناسك، باب في رفع اليد إذا رأى البيت) ۱۲ مرتب عنہ (حاشیہ صفحہ ۱۷۱) ۱۷ دیکھئے التلخیص الحسیر (ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳، باب دخول مكة وبقية أعمال الحج إلى آخرها) اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۳۸، باب ما يقول إذا نظر إلى البيت) نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۳۲۷، الدعاء عند رؤية البيت) ۱۲ مرتب

۱۷ (ج ۲ ص ۲۲۷) باب دخول مكة الخ ۱۲ م
۱۸ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۳۵۷) اور حافظ ابن حجرؒ نے یہ الفاظ نقل کئے ہیں ”ليس في رفع اليدين عند رؤية البيت شيء فلا أكرهه ولا أستحبّه“ تلخیص (ج ۲ ص ۲۲۷) باب دخول مكة الخ ۱۲ مرتب
۱۹ یعنی ”عن جابر بن عبد الله أنه سئل عن رفع الأيدي عند البيت فقال: ذلك شيء يفعله اليهود، قد حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم يفعل ذلك“۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۲۷) باب رفع اليدين عند رؤية البيت ۱۲ م

اور اسی کو فقہائے حنفیہ کا مسلک بتایا ہے۔

لیکن صاحبِ فنیۃ الناسک نے متعدد محققین حنفیہ کا قول نقل کیا ہے کہ ان کے نزدیک رفع یدین مستحب ہے۔ اور ان محققین نے ابن ہمامؒ اور ملا علی قاریؒ کا بھی نام لیا ہے۔
قائلین استحباب مسند شافعی میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع حدیث سے استدلال کرتے ہیں ”ترفع الایدی فی الصلاة، و اذا رأى البیت، و علی الصفا و المروة“ البقیہ اس روایت کے ایک راوی سعید بن سالم القداح متکلم فیہ ہیں۔

نیز امام شافعیؒ ہی نے حضرت ابن جریج سے مرسل روایت کیا ہے ”أن رسول الله صلی الله علیہ وسلم کان إذا رأى البیت رفع یدیه وقال: اللهم زد هذا البیت تشریفاً و تکریماً و تعظیماً و مہابة، و زد من شرفه و کرمه مقن حجته و اعتمده تشریفاً و تکریماً و تعظیماً و تبراً“ لیکن اس میں بھی سعید بن سالم ہیں اور یہ معضل بھی ہے کیونکہ ابن جریج اس کو براہِ راست

لہ طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۲) ۱۲ م

۲ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۷۸) باب الإحرام ۱۲ م

۳ دیکھئے مرقاة المفاتیح (ج ۵ ص ۲۱۸) باب دخول مکة و الطواف۔ الفصل الثانی ۱۲ م

نکہ دیکھئے مسند الامام الشافعی بترتیب الشیخ محمد عبد الشمدی (ج ۳ ص ۳۳۶، رقم ۸۷۵) کتاب الحج، الباب السادس فیما یلزم الحاج بعد دخول مکة الی فراغہ من مناسکہ۔ پوری روایت اور سند اس طرح ہے :

”أخبرنا سعید بن سالم عن ابن جریج قال: حَدَّثْتُ عَنْ مُقْسِمِ مَوْلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْحَارِثِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: تُرْفَعُ الْأَيْدِي فِي الصَّلَاةِ وَإِذَا رَأَى الْبَيْتَ، وَ عَلَى الصَّافَا وَالْمَرْوَةِ، وَعَشِيَّةَ عَرَفَةَ، وَالْجَمْعِ، وَعِنْدَ الْجَمْعَيْنِ وَعَلَى الْمَيْتِ“ ۱۲ مرتب

۵ حافظ لکھتے ہیں: سعید بن سالم القداح، أبو عثمان المکی، أصله من خراسان أو الكوفة صدوق یسہم، رُوی بالإرجاء، وکان فقیہاً من كبار التاسعة۔

تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۲۹۹، رقم ۱۷۲)

ان کے بارے میں جارحین و معتدِلین کے اقوال کے لئے دیکھئے ”میزان الاعتدال فی نفع الرجال“ (ج ۲

ص ۱۳۹، رقم ۳۱۸۶) ۱۲ مرتب

۶ مسند الامام الشافعی (ج ۳ ص ۳۳۹، رقم ۸۷۴) ۱۲ م

۷ المعضل ہو: ما سقط من اسنادہ اثنان فأكثر علی التوالي۔ تیسیر مصلح الحدیث للذکور محمود السلطان (ص ۱۲) ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے روایت کر رہے ہیں۔

البتہ امام ازرقی نے اس کو "اخبار مکہ" میں اس طرح روایت کیا ہے "عن ابن جریج قال: حدثت عن مكحول أنه قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا رأى البيت رفع يديه فقال: اللهم زد هذا البيت تشريقاً لله" پھر بھی اس میں دو جگہ انقطاع باقی رہا۔
انہی مذکورہ مغامز کی بنا پر امام شافعی اور امام طحاوی رحمہما اللہ نے رفع یدین کو سنت قرار دینے سے انکار کیا ہے، لیکن صاحب غنیۃ الناسک نے ان روایات کو مجموعی طور پر قابل استدلال قرار دے کر حضرت جابرؓ کی حدیث باب کے بارے میں فرمایا ہے کہ "المثبت مقدم على النافي" واللہ اعلم

باب ط جاء في استلام الحجر والركن اليماني دون ماسواها

عن أبي الطفيل قال: كنا مع ابن عباس ومعاوية لا يمر بركن إلا استلمه فقال له ابن عباس: إن النبي صلى الله عليه وسلم لم يكن يستلم إلا الحجر الأسود والركن اليماني "حجر اسود اور رکن یمانی کے حکم میں یہ فرق ہے کہ اگر حجر اسود کی تقبیل یا استلام کا موقع

۱۔ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۲۹) ما يقال عند النظر إلى الكعبة ۱۲ مرتب

۲۔ ایک ابن جریجؓ اور مکحولؓ کے درمیان، دوسرا مکحولؓ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے درمیان ۱۲ م

۳۔ یعنی "سئل جابر بن عبد الله: أرفع الرجل يديه إذا رأى البيت؟ فقال حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكلنا نفعله" ۱۲ م

۴۔ ملا علی قاری نے بھی ان روایات کو ترجیح دی ہے جو مثبت رفع ہیں، بعد میں تمام روایات میں تطبیق کی صورت کو ترجیح قرار دیا ہے۔ فرماتے ہیں "أقول: الأولى الجمع بينهما بأن يحمل الاثبات على أول رؤية والنفى على كل مرة" مرقاة شرح مشکوٰۃ (ج ۵ ص ۳۵) باب دخول مكة والطوان ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۲۱) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين - ومسلم ج ۱

۶۔ باب استحباب استلام الركنين اليمانيين في الطوان دون الركنين الآخرين ۱۲ م
۷۔ وهو الذي في ركن الكعبة القريب بباب البيت من جانب الشرق ويقال له الركن الأسود، ارتفاعه من الأرض ذراعان وثلاث أذراع، وقال الأزهري: ارتفاعه من الأرض ثلاثة أذراع إلا سبع أصابع - عمدة القاري

(ج ۹ ص ۲۳۹) باب ما ذكر في الحجر الأسود ۱۲ مرتب

۸۔ حجر اسود کے بالمقابل بیت اللہ کا جنوب مغربی گوشہ ۱۲ م

نہ ملے تو دور سے اشارہ کر کے ہاتھوں کو چوم لینا مسنون ہے۔ لیکن رکن یمانی میں اگر ہاتھ سے استلام کا موقعہ مل جائے قبہا، ورنہ دور سے اشارہ مسنون نہیں ہے۔

دوسرا فرق یہ ہے کہ حجرِ اسود کی طرح رکن یمانی کی تقبیل ثابت نہیں ہے۔ البتہ امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں ایک روایت حضرت مجاہدؒ سے مرسل نقل کی ہے کہ ”کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یستلم الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ غالباً اسی روایت کی بنا پر امام محمدؒ سے رکن یمانی کی تقبیل کا قول مروی ہے۔“

نیز امام ازرقیؒ نے متعدد ایسی روایات نقل کی ہیں جن سے حجرِ اسود اور رکن یمانی کے استلام

۱۰ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ کا مسلک یہی ہے، وہو قول ابن عمرؓ وابن عباسؓ وأبی ہریرۃؓ وأبی سعیدؓ وجابرؓ وعطاء بن أبی رباحؓ وابن أبی ملیکۃؓ وعکرمۃ بن خالدؓ وسعید بن جبیرؓ وعجاہدؓ وعمر بن دینارؓ۔

البتہ امام مالکؒ اس بات کے قائل ہیں کہ حجرِ اسود کی تقبیل کا موقعہ نہ ملنے کی صورت میں ہاتھوں کا چومنا مسنون نہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۴۱ و ۲۴۲) باب ما ذکر فی الحجر الأسود ۱۲ مرتب

۱۱ چنانچہ علامہ ابن عابدینؒ فرماتے ہیں: فاذا عجز عن استلامه فلا یشر لالیہ إلا رواۃ عن محمدؐ، کذا فی شرح اللباب۔ دیکھیے منحة الخالق علی البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۱۲ البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام ۱۲ م

۱۳ (ج ۱ ص ۳۲ و ۳۳) تقبیل الرکن الیمانی ووضع الخدّ علیہ ۱۲ م

۱۴ چنانچہ صاحب البحر الرائقؒ فرماتے ہیں: ”وأما الیمانی فیستحبّ ان یتلمہ ولا یقبلہ، وعند محمدؐ هو سنّة، وتقبیلہ مثل الحجر الأسود“ (ج ۲ ص ۳۳) باب الإحرام

سنن دارقطنی میں حضرت ابن عباسؓ کی ایک مرفوع روایت سے بھی امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے ”شنا محمد بن مخلد نا الرماذی قایحی بن أبی بکیرونا اسرائیل عن عبد اللہ بن مسلم بن ہرمز عن سعید بن جبیر عن ابن عباس قال: کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقبل الرکن الیمانی ویضع خدّہ علیہ“ (ج ۲ ص ۲۹) باب المواقیت رقم ۲۲۲

اس کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے امام محمدؒ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ تفصیل کے لئے

دیکھیے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

کے وقت دعا کی قبولیت کی خاص امید معلوم ہوتی ہے مثلاً حضرت ابن عمرؓ کا اثر ہے ”علی الرکن الیمانی ملکان موکلان یؤمنان علی دعاء من یتبعهما وإن علی الأسود مالا یحصى“ رواہ الأذرقی، وفی اسنادہ سعید بن سالم وفیہ مقال۔
فائدہ ”اخبار مکہ“ کے مؤلف امام ابوالولید اُزرقیؒ امام بخاریؒ کے ہم عصر ہیں۔ اخبار مکہ میں اکثر وہ اپنے دادا سے روایت کرتے ہیں، ان کے دادا احمد بن محمد الاذرقیؒ ہیں۔ ان کی کنیت بھی ابوالولید ہے۔ اور یہ امام بخاریؒ کے استاذ ہیں۔ امام بخاریؒ نے اپنی صحیح میں ان سے روایات لی ہیں۔

۱۱ مثلاً عن مجاہد قال : من وضع یدہ علی الرکن الیمانی ثم دعا استجیب لہ
 ”عن مجاہد قال : ما من انسان یضع یدہ علی الرکن الیمانی و یدعوا لا استجیب لہ“
 اخبار مکہ و ما جاء فیہما من الآثار (ج ۱ ص ۳۳۹) استلام الرکن الیمانی و فضلہ۔
 یہ دونوں روایات رکن یمانی سے متعلق ہیں، حجرِ اسود اور رکن یمانی دونوں کا تذکرہ جس روایت میں ہے وہ متن میں آرہی ہے۔ ۱۲ مرتب

۱۲ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۴۰) باب ما یقال من الکلام بین الرکن الاسود والیمانی ۱۲ مرتب
 ۱۳ ابن السیم صاحب ”الفہرست“ نے ان کا نام و نسب اس طرح بیان کیا ہے :
 ”الأذرقی واسمہ محمد بن عبد اللہ بن احمد بن محمد بن الولید بن عقبہ بن الأذرق“ مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۴) مرتب

۱۴ اس لئے کہ امام بخاریؒ کی ولادت ۲۵۶ھ میں ہوئی اور وفات ۲۵۶ھ میں ہوئی (کما فی مقدمہ البخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری ص ۳) اور صاحب اخبار مکہ کی وفات بقول ابن عزم تونسسی ۲۱۳ھ میں اور بقول صاحب کشف الظنون ۲۲۳ھ میں، اور راجع قول کے مطابق اس کے بھی کئی سال بعد ہوئی کما یظهر من کلام صاحب ”العقد الثمین فی تاریخ البلد الامین“ دیکھئے مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب معنی عنہ
 ۱۵ چنانچہ فاسی العقد الثمین میں لکھتے ہیں : محمد بن عبد اللہ ابوالولید الأذرقی المکی مؤلف ”اخبار مکہ“ حدث فیہ عن جماعة، منهم جدہ ابوالولید أحمد بن محمد الأذرقی ”مقدمہ اخبار مکہ (ص ۱۴) مرتب

۱۶ حوالہ بالا ۱۲

۱۷ وفی التہذیب : قال الحاکم أبو عبد اللہ فی تاریخ نيسابور : من سمع منہ البخاری بکلمة ابوالولید احمد بن محمد الأذرقی - مقدمہ صحیح بخاری للشیخ احمد علی السہارنفوری (ص ۱۴) مرتب (باقی حاشیہ ص پر)

باب ماجاء في الصلاة بعد العصر وبعد الصبح في الطواف لمن يطوف

عن جبير بن مطعم ان النبي صلى الله عليه وسلم قال: يا بني عبد مناف:

لا تمنعوا أحدا طاف بهذا البيت وصلى أية ساعة شاء من ليل أو نهار " اس حدیث سے استدلال کر کے امام شافعی اور امام احمد اس بات کے قائل ہیں کہ طواف کے بعد کی دو رکعتیں اوقاتِ مکروہہ میں بھی ادا کی جاسکتی ہیں۔

جیکہ امام ابوحنیفہ اور ایک روایت کے مطابق امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ یہ رکعتیں وقتِ مکروہہ میں ادا نہیں کی جاسکتیں بلکہ فجر اور عصر کے بعد طواف کرنے والے کو یہ چاہئے کہ وہ طواف کرتا رہے اور آخر میں تمام طوافوں کی رکعات طلوع یا غروب کے بعد ایک ساتھ ادا کرے۔

احناف کے دلائل | حنفیہ کا پہلا استدلال احادیثِ تنہی بعد الفجر وبعد العصر سے ہے جو معنی "متواتر ہیں اور مطلق ہیں۔"

مثلاً دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۸۹) کتاب الانبیاء، باب قول الله عز وجل "وَإِذَا انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا" - حدیثنا احمد بن محمد المکی قال سمعت ابراہیم بن سعد " ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۵۱۱)

۱۰ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱) کتاب المناسک، باب الطواف بعد العصر والنسائي (ج ۲ ص ۳۵۰) کتاب مناسک الحج، إباحة الطواف في كل الاوقات - وابن ماجه (ص ۱۸۷) أبواب إقامة الصلوات والسنة فيها، باب ماجاء في الرخصة في الصلاة بمكة في كل وقت ۱۲ مرتب

۱۱ عطائر، طاوس، قاسم، عروة بن الزبير اور امام اسحق کا مسلک بھی یہی ہے۔ (عمدة القاری ج ۹ ص ۲۴۰) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۱۲ حضرت سعید بن جبیر، حسن بصری، مجاہد، سفیان ثوری، امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک بھی یہی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۴۰) ۱۲ م

۱۳ ان روایات کے لئے دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۳ و ۸۴) کتاب مواقیب الصلوة، باب الصلوة بعد الفجر حتى ترتفع الشمس وباب لا تقرب الصلاة قبل غروب الشمس وباب من لم يكره الصلاة إلا بعد العصر والفجر - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۸۷) باب من رخص فيهما إذا كانت الشمس مرتفعة - سنن نسائي (ج ۱ ص ۱۸۷) النهی عن الصلاة بعد الصبح، والنهی عن الصلاة بعد العصر - سنن ابن ماجه (ص ۱۸۷) باب النهی عن الصلاة بعد الفجر وبعد العصر ۱۲ مرتب

دوسرا استدلال حضرت عمرؓ کے اثر سے ہے ”عن حمید بن عبد الرحمن بن عوف أن عبد الرحمن بن عبد القاری أخبره أنه طاف بالبیت مع عمرو بن الخطاب بعد صلاة الصبح، فلما قضی عمر طوافه نظر فلم ير الشمس، فركب حتى أفاخ بذی طوی، فصلی رکعتین“
 تیسرا استدلال مسند احمد میں حضرت جابرؓ کی روایت سے ہے جو سند صحیح کے ساتھ مروی ہے ”لم نكن نظوف بعد صلاة الصبح حتى تطلع الشمس ولا بعد العصر حتى تغرب“
 چوتھا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عائشہؓ کے اثر سے ہے ”أنها قالت : إذا أردت الطواف بالبیت بعد صلاة الفجر أو العصر فطف وأخرا الصلاة حتى تغيب الشمس أو حتى تطلع فصل لكل أسبوع ركعتين“

۱۵ اللفظ للموطا (مک ۳۸) کتاب الحج، الصلاة بعد الصبح والعصر في الطواف، وأخرجه البخاری فی صحيحه تعليقاً (ج ۱ ص ۲۲) باب الطواف بعد الصبح والعصر، والترمذی أيضاً فی الباب تعليقاً حافظ فرماتے ہیں: وقد روينا بعوفی أمالی ابن منذه من طريق سفيان ولفظه ”ان عمر طاف بعد الصبح سبعا ثم خرج إلى المدينة فلما كانت بذی طوی وطلعت الشمس صلى ركعتين“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ م

۱۶ اس روایت کے بارے میں علامہ عینی فرماتے ہیں ”وروی أحمد فی مسنده بسند صحیح من حدیث ابی الزبیر عن جابر“ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر اور حافظ فرماتے ہیں: وروی أحمد بسناد حسن عن أبي الزبیر عن جابر“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۹)۔ علامہ بیہقی اس روایت کو مکمل ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”رواه احمد وفيه ابن لهيعة وفيه كلام وقد حسنوا حديثه“ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴۵) باب اوقات الطواف ۱۲ مرتب
 ۱۷ مصنف ابن ابی شیبہ کا الدار السلفیہ بمبئی ہند کا جو نسخہ احقر کے پاس موجود ہے، اس میں یہ روایت احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی، قرآن سے معلوم ہوتا ہے کہ حج سے متعلقہ مصنف ابن ابی شیبہ کے چند ابواب طبع ہونے سے رہ گئے ہیں، اس لئے کہ کتاب الحج اس کی چوتھی جلد میں ہے جو ”بسم اللہ الرحمن الرحیم، فی قوله تعالى: فَصِيَا مَثَلَةً اَيَّاهُ فِي الْحَجِّ“ سے شروع ہو رہی ہے، جبکہ تیسری جلد کے آخر میں لکھا ہوا ہے ”تم الجزء الثالث من الكتاب لمصنف والمجد لله وحده ويتلو كتاب الحج اوله بسم الله الرحمن الرحيم ما قالوا في ثواب الحج“

البتہ حافظ نے ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”عن محمد بن فضيل عن عبد الملك عن عطاء عن عائشة“ کے طریق سے یہ روایت نقل کی ہے اور اگے فرماتے ہیں ”وهذا إسناد حسن، فتح الباری (ج ۳ ص ۲۹) باب الطواف بعد الصبح والعصر۔ علامہ عینی نے بھی ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے اسی طریق سے یہ روایت ذکر کی ہے اور اس کی سند کو حسن قرار دیا ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۹، ۳۰) مرتب عفی عنہ

پانچواں استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کے اثر سے ہے ”اِنَّه طاف بعد الصبح فلما فرغ جلس حتى طلعت الشمس“۔
 چھٹا استدلال صحیح بخاری میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت سے ہے ”اَنْ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ وَهُوَ بِمَكَّةَ وَأَرَادَ الْخُرُوجَ وَلَمْ تَكُنْ أُمُّ سَلَمَةَ طَافَتْ بِالْبَيْتِ وَأَرَادَتْ الْخُرُوجَ، فَقَالَ لَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا أَقِمْتَ الصَّلَاةَ لِلصُّبْحِ فَطُوفِي عَلَى بَعِيرِكَ وَالنَّاسُ يَصَلُّونَ، فَفَعَلْتَ ذَلِكَ وَلَمْ تَصَلِّ حَتَّى خَرَجْتَ“ یہاں حضرت ام سلمہؓ کا طواف کی رکعتیں حرم میں نہ پڑھنا، بجز اس کے کہ کسی وجہ سے نہیں ہو سکتا کہ فجر کے بعد ان کا پڑھنا درست نہ تھا ورنہ وہ حرم کی فضیلت نہ چھوڑتیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں ”آیۃ ساعۃ“ سے ساعاتِ غیر مکروہہ مراد ہیں اور اس فرمان کا مقصد بنو عبدمناف کو یہ ہدایت کرنا ہے کہ وہ آنے جانے والوں کے لئے حرم کا راستہ ہر وقت کھلا رکھیں، دراصل بنو عبدمناف کے مکانات بیت اللہ شریف اور حرم کا احاطہ کئے ہوئے تھے جب یہ دروازے بند کر لیتے تو کوئی آدمی حرم تک نہ پہنچ سکتا، اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرمایا کہ طواف و نماز پر پابندی عائد نہ کریں، اس کا یہ مقصد ہرگز نہیں کہ حرم شریف میں نماز پڑھنے والے کے لئے کوئی وقت مکروہہ نہیں ہے۔
 حدیث باب کا صحیح مفہوم اور زیر بحث مسئلہ کی تفصیل کتاب الصلوٰۃ میں بھی گزر چکی ہے۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الطواف عریانا

عن زید بن أشع قال: سألتُ عليًّا بائِ شئٍ بعثتُ به قال: بأربع، لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة ولا يطوف بالبيت عريان“ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے سلمہ

سلمہ علامہ عینیؒ نے یہ روایت سنن سعید بن منصور اور مصنف ابن ابی شیبہ کے حوالہ سے نقل کی ہے۔ عمدہ (ج ۹ ص ۲۷۲)
 باب الطواف بعد الصبح والعصر ۱۲ مرتب

سلمہ (ج ۱ ص ۲۲۱) باب من صلی رکعتی الطواف خارجاً من المسجد ۱۲ م

سلمہ دیکھئے ”الکوکب الدرر“ (ج ۱ ص ۲۸۳) ۱۲ م

سلمہ دیکھئے درس ترمذی (ج ۱ ص ۲۲۳ تا ۲۲۵) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلوٰۃ بعد العصر وبعد الفجر ۱۲ م

سلمہ الحدیث لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستۃ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۲) ۱۲ مرتب

کے حج میں حضرت ابو بکر صدیقؓ کو مکہ مکرمہ بھیجا تھا تاکہ وہ میدانِ عرفات اور منیٰ میں جہاں تمام قبائلِ عرب کا اجتماع ہوتا تھا سورہٴ برات میں نازل شدہ احکام کا اعلان کریں، بعد میں آپؐ نے اسی سلسلہ میں حضرت علیؓ کو بھی بھیجا تھا۔

زید بن اشعث نے حضرت علیؓ سے یہی پوچھا تھا کہ آپ کو کن احکامات کی تعلیم دے کر بھیجا گیا؟ حضرت علیؓ نے اس کے جواب میں چار احکام ذکر کئے جن میں سے ایک ”ولا یطوف بالبيت عریان ہے“، روایت کا یہی حصہ ترجمۃ الباب سے مطابقت رکھتا ہے

مشرکین کا طریقہ یہ تھا کہ وہ ننگے ہو کر بیت اللہ کا طواف کرتے تھے اور اپنے اس شنیع فعل کی یہ حکمت بیان کرتے تھے کہ جن کپڑوں میں ہم نے گناہ کئے ہیں انہی کپڑوں میں بیت اللہ کا طواف کرنا بے ادبی ہے۔ حدیثِ باب میں اسی سے رد کا جارہا ہے کہ عریاناً طواف کرنے کی اجازت نہیں، باری تعالیٰ نے بھی ”وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَلَمْنَا“ سے اس کی قباحت بیان فرمائی ہے اور آگے ”يَبْنِي آدَمَ“ ”خُذُوا مِنْ يَنْبَتِكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ“ سے ستر پوشی کو ضروری قرار دیا ہے۔

چنانچہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت شرط ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک واجب ہے۔ اگر اس نے کشف عورت کے ساتھ طواف کیا تو اس پر اعادہ واجب ہے۔ اور اعادہ نہ کرنے کی صورت میں دم دینا ضروری ہوگا، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت یہی ہے۔

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۶۱) باب لا یطوف بالبيت عریان ولا یحج مشرک ۱۲ م

۲۔ تفصیل کیلئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۳ ص ۵۳۴ تا ۵۴۳) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ ”وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً أَلَمْنَا“ (سورہ اعراف آیت ۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ - م ۱۲

۴۔ سورہ اعراف آیت ۲۸ پ ۱۲ - م ۱۲

۵۔ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۲ ص ۴۰۳ و ۴۰۴) میں فرماتے ہیں :

”قال شيخنا رحمه الله : فإن قيل : إن ستر العورة فرض في نفسه ، فكيف يكون واجبا للحج ؟

قلت : لا منافاة بينهما ، فإنه قد يكون الشيء فرضاً في نفسه ، وواجباً لغيره اهـ . يعني انه اجتمع هناك امران :

فرض وواجب ، فمن طاف عرياناً ارتكب كبيرتين : ترك الفرض وترك الواجب “ ۱۲ مرتب

۶۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۳۰۳) باب ذکر الحج ، ودخول مكة ، مسألة :

قال : ويكون طاهراً في ثياب طاهرة - نیز دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۶۱) باب لا یطوف بالبيت عریان ۱۲ مرتب

باب مَا جَاءَ فِي الصَّلَاةِ فِي الْكَعْبَةِ

عن بلال : أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَّى فِي جُوفِ الْكَعْبَةِ . قَالَ
ابن عباس لم يصل و لكنه كبر " یہ فتح مکہ کا واقعہ ہے۔ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کعبہ
میں نماز پڑھنے کے بارے میں روایات متعارض ہیں، حضرت بلال کی حدیث باب سے معلوم ہوتا
ہے کہ آپ نے داخل ہونے کے بعد وہاں نماز بھی پڑھی جبکہ حضرت عبداللہ بن عباس اور فضل
بن عباس کی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے وہاں نماز نہیں پڑھی بلکہ صرف تکبیر کہی ہے
جمہور نے حضرت بلال کی روایت کو ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ حضرت بلال کی
روایت مثبت ہے اور حضرت ابن عباس کی روایت نافی، والمثبت مقدم علی النافی۔
دوسرے حضرت بلال کعبہ میں داخل ہوتے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ تھے جبکہ حضرت
ابن عباس ساتھ نہیں تھے، اس لئے کہ کعبہ میں داخل ہوتے وقت آپ کے ساتھ کل تین صحابی تھے،
ایک حضرت بلال، دوسرے حضرت اسامہ بن زید اور تیسرے حضرت عثمان بن طلحہ، حضرت ابن عباس
ساتھ نہ تھے

۱۔ الحدیث لم یخرج من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی۔ قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔
سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۲۳) ۱۲ م

۲۔ جیسا کہ مسلم میں حضرت ابن عمر کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۸) باب استحباب دخول الكعبة
وقال البيهقي : وهذا الدخول في حجة، وذكر ابن حبان دخوله صلى الله عليه وسلم البيت مرتين في
الفتح وفي حجة الوداع، معارف السنن (ج ۶ ص ۲۸۴ و ص ۲۸۵) ۱۲ مرتب

۳۔ بخاری میں حضرت ابن عباس کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "فدخل البيت فكبر في نزاحيه ولم
يصل فيه" (ج ۱ ص ۲۸۸) کتاب المناسك، باب من كبر في نزاحي الكعبة

اور حضرت فضل بن عباس کی روایت سند احمد اور معجم طبرانی کبیر میں مروی ہے : "ان النبي صلى الله عليه وسلم
قام في الكعبة فسبح وكبر ودعا واستغفر ولم يركع ولم يسجد" (قال الهيثمي) رواه احمد والطبرانی في الكبير
بخوه و رجاله رجال الصحيح "مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۹۳) باب الصلوة في الكعبة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ بخاری میں حضرت ابن عمر سے مروی ہے "قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم البيت هو وأسامة
ابن زيد وبلال وعثمان بن طلحة" (ج ۱ ص ۲۸۸) کتاب المناسك، باب اغلاق البيت ويصل في أي نزاحي البيت
شأن ۱۲ مرتب

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ صحیح مسلم کی روایت میں حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں
أخبرني أسامة بن زيد أن النبي صلى الله عليه وسلم لما دخل البيت دعاني نواحيه كلها ولم
يصل فيه حتى خرج « اور حضرت اسامہؓ آپ کے ساتھ تھے،

اس کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ کعبہ میں داخل ہونے کے بعد یہ حضرات علیحدہ علیحدہ ہو گئے
تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ایک ناحیہ میں تھے اور حضرت بلالؓ آپ کے قریب، جبکہ حضرت اسامہؓ
اور حضرت عثمان ابن طلحہؓ دوسرے نواحی میں تھے اور کعبہ کا دروازہ چونکہ بند کر دیا گیا تھا، اس لئے
اندھیرا سخت تھا اور سچ میں ستون بھی حائل تھے اس لئے حضرت اسامہؓ آپ کو نماز پڑھتے ہوئے
نہ دیکھ سکے، بالخصوص جبکہ آپ نے صرف دو رکعتیں پڑھی تھیں۔

دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مسند ابو داؤد طیالسی کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آنحضرت
صلی اللہ علیہ وسلم نے جب کعبہ کی اندرونی دیواروں پر تصویریں بنی ہوئی دیکھیں تو ان کو مٹانے کے لئے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۲۹) باب استحباب دخول الكعبة للحاج وغيره والصلوة فيها ۱۲ م

۲۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں ”فأغلقوا عليهم الباب“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱۱)
باب إغلاق البيت صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۸) باب استحباب دخول الكعبة ۱۲ مرتب

۳۔ عن عثمان بن طلحة أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى في البيت ركعتين..... رواه احمد والطبرانی

في الكبير ورجال احمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۹۴) باب ثالث في الصلاة في الكعبة

علامہ نووی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں: ”وأما نفى أسامة فسيبه أنهم لما دخلوا الكعبة أغلقوا الباب اشتغلوا بالدعاء،

فراى أسامة النبي صلى الله عليه وسلم يدعو، ثم اشتغل أسامة بالدعاء في ناحية من نواحي البيت، والنبي صلى الله عليه

وسلم في ناحية أخرى وبلال قريب منه ثم صلى النبي صلى الله عليه وسلم، فرآه بلال لقربه ولم يره أسامة

لبعدته واشتغاله بالدعاء، وكانت صلوة خفيفة فلم يرها أسامة لإغلاق الباب مع بعده واشتغاله

بالدعاء، وحازله نفيا عما ذنبه وأما بلال فحققها فأخبر بها. والله اعلم - شرح نووی علی صحیح مسلم

(ج ۱ ص ۲۲۸) باب استحباب دخول الكعبة.

وزاد المحافظ في الفتن (ج ۳ ص ۳۷۵)، باب من كبر في نواحي الكعبة): ولأن إغلاق

الباب تكون الظلة مع احتمال أن يحجبه عنه بعض الأعمدة، فنفاها عملاً بظنهم ۱۲ مرتب علی منہ

حضرت اسامہ بن زید کو پانی لانے کا حکم دیا لہذا یہ عین ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس وقت نماز پڑھی ہو جبکہ حضرت اسامہ پانی لینے کے لئے گئے ہوئے ہوں اس لئے انہیں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کا علم نہ ہو سکا ہو۔

حضرت بلالؓ کی روایت کی ایک وجہ ترجیح یہ بھی ہے کہ وہ نہ صرف بیت اللہ میں آپ کے قریب تھے بلکہ جب حضرت ابن عمرؓ نے ان سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا "ما صنع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم؟" تو انہوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز پڑھنے کی پوری کیفیت بیان فرمادی کہ "جعل عمودین عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ، وكان البیت یومئذ علی ستة أعمدة ثم صلی۔"

۱۔ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں:

وقال المحب الطبري: يحتمل ان يكون أسامة غاب عنه بعد دخوله الحاجة، فلم يشهد صلواته انتهى ويشهد له ما رواه أبو داود الطيالسي في مسنده عن ابن أبي ذئب عن عبد الرحمن بن مهران عن عمير مولى ابن عباس عن أسامة قال: دخلت على رسول الله صلى الله عليه وسلم في الكعبة فرأى صوراً فدعا بدلو من ماء فألثمت به فغضب به الصور، فهذا الإسناد جيد، قال القرطبي: فاعله استصحب النفي لسرعة عوده انتهى" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۳) باب من کثر فی نواحي الکعبة

لیکن اس دوسرے جواب پر یہ شکال ہوتا ہے کہ حضرت فضل بن عباسؓ بھی "عدم صلوة" کے راوی ہیں اور بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بیت اللہ شریف میں داخل ہوئے وقت وہ بھی آپ کے ساتھ تھے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے "أن الفضل بن عباس أخبره أنه دخل مع النبي صلى الله عليه وسلم وأن النبي صلى الله عليه وسلم يصل في الكعبة ولكنه لما خرج فزل ركع ركعتين عند باب البيت، رواه أحمد وروى الطبراني معناه في الكبير، ورجال أحمد رجال الصحيح - مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب الصلوة في الكعبة معلوم ہوا کہ حضرت ابن عباسؓ "عدم صلوة" کی روایت حضرت اسامہ بن زیدؓ سے بھی نقل کرتے ہیں اور حضرت فضل بن عباسؓ سے بھی، حضرت اسامہ بن زیدؓ کے بارے میں تو یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جس وقت وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کام سے باہر گئے اسی وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے دو رکعتیں ادا فرمائیں لیکن حضرت فضل بن عباسؓ تو بظاہر اندر ہی رہے ہوں گے۔ ان کے بارے میں صرف پہلا جواب درست ہو سکتا ہے ۱۲ مرتب

۱۳ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۸) باب استحباب دخول الکعبة اور بخاری کی روایت میں یہ الفاظ ہیں "جعل عموداً عن یسارہ وعموداً عن یمینہ وثلاثة أعمدة وراءہ" الخ (ج ۱ ص ۱۲۸) کتاب الصلوة، باب الصلوة بین السور فی غیر جماعۃ ۱۲ مرتب

زرقانی اور حضرت شاہ صاحب کی رائے میں روایات کو تعددِ واقعات پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے، دارقطنی کی ایک ضعیف روایت سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

اسی بنا پر علماء کا اتفاق ہے کہ کعبہ میں نماز پڑھنا جائز اور درست ہے البتہ حضرت ابن عباسؓ کے بارے میں مروی ہے کہ وہ صلاۃ فی الکعبہ کو علی الاطلاق ناجائز کہتے تھے، کیونکہ وہاں پورے کعبہ کا

سہ قال الشيخ البهري رحمه الله :

"قال شيخنا رحمه الله : وكان من الممكن ان يوفق بين روايتي الإثبات والنفي بالمحل على تعدد

الواقعتين، ولكن المحدثين لم يتوجهوا إليه ومالوا إلى الترجيح

قال الراقم : ولكن قال الزرقاني : أو أنه دخل البيت مرتين، صلى في أحدهما ولم يصل في الآخر

قال المصنف ثم ذكر الزرقاني بعد بحث : فلا يمتنع أنه دخل عام الفتح مرتين، ويكون المراد بالوحدة التي

في خبر ابن عيينة وحدة السفر لا الدخول، وعند الدارقطني من طريق ضعيفة ما يشهد لهذا الجمع اهـ

معارف السنن (ج ۶ ص ۴۸ و ۴۹)

سنن دارقطنی میں روایت اس طرح ہے :

"حدثنا الحسين بن اسماعيل ثنا عيسى بن أبي حبيب الصغار ثنا يحيى بن أبي بكير عن عبد الغفار بن القاسم،

حدثني حبيب بن أبي ثابت حدثني سعيد بن جبيرة عن ابن عباس قال : دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم

البيت، فصلى بين أساريتين ركعتين، ثم خرج فصلى بين الباب والحجر ركعتين، ثم قال : هذه القبلة، ثم دخل

مرة أخرى فقام فيه يدعو ثم خرج ولم يصل "

صاحب التعلیق المغنی " اس کے تحت لکھتے ہیں : " قال البيهقي : هذه الرواية إن صحت ففيه دلالة

على أنه عليه السلام دخل البيت مرتين فصلى مرة وترك مرة إلا أن في ثبوت الحديث نظراً "

سنن الدارقطني مع التعلیق المغنی (ج ۲ ص ۵۰) کتاب الصلوة، باب صلوة النبي صلى الله عليه وسلم في الكعبة رقم ۳

مذکورہ روایت حضرت ابن عباس کی تھی سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۰، رقم ۱) ہی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ

کا بھی ایک روایت مروی ہے جس سے تعددِ واقعات کا پتہ چلتا ہے :

"حدثنا عبد الله بن محمد بن عبد العزيز ثنا وهب بن بقية ثنا خالد، عن ابن أبي ليلى عن عكرمة بن خالد

عن يحيى بن جعدة عن عبد الله بن عمر قال : دخل النبي صلى الله عليه وسلم البيت ثم خرج وبلال خلفه،

فقلت لبلال : هل صلى ؟ قال : لا، قال : فلما كان الغد دخل نسأت بلالاً هل صلى ؟ قال : نعم، صلى

ركعتين، استقبل الجماعة وجعل السارية عن يمينه "

اس روایت کی سند بھی حسن ہے چنانچہ صاحب التعلیق المغنی " اس کے تحت لکھتے ہیں : " قال السهيلي في الروض الأثف :

سند حسن " اگر علامہ سہیلیؒ کے قول کے مطابق اس روایت کو صحیح مانا جائے تو تعددِ واقعات والی صورت تقریباً متعین ہو جاتی ہے۔

والله اعلم ۱۲ رشید اشرفی عفی عنہ

استقبال نہیں ہو سکتا بلکہ بعض کعبہ کا استند بار لازم آتا ہے۔

جمہور کی طرف سے اس کا جواب یہ ہے کہ جمیع کعبہ کا استقبال شرط نہیں بلکہ بعض کا استقبال کافی ہے، حضرت بلال کی حدیث باب اور وجعلت لی الارض مسجد او طہوراً^{۱۲} سے جمہور کے موقف کی تائید ہوتی ہے

پھر جمہور کے نزدیک کعبہ میں فرائض و نوافل دونوں جائز ہیں۔ البتہ امام مالک فرماتے ہیں کہ نوافل جائز ہیں اور فرائض مکروہ ہیں۔ اس لئے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہی ثابت ہے کہ آپ نے داخل کعبہ میں صرف نوافل ادا فرمائے تھے۔

جواب یہ ہے کہ صلوٰۃ فی الکعبہ میں وجہ اشکال صرف یہ بات ہو سکتی تھی کہ اس میں بعض کعبہ کا استند بار ہوتا ہے لیکن اپنے اپنے عمل سے یہ بتا دیا کہ یہ چیز جوازِ صلوٰۃ کے منافی نہیں ہے لہذا اب نماز میں کوئی اشکال نہ رہا، اور مطلق صلوٰۃ کے ثابت ہونے کے بعد فرائض کے عدم جواز پر کوئی دلیل ہونی چاہئے جو مفقود ہے، لہذا فرائض و نوافل میں کوئی تفریق نہیں کی جاسکتی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کسر الکعبۃ

لو لا أن قومك حديث عهد بالجاهلية لهدمت الكعبة وجعلت لها بين

۱۲ وقال به بعض المالكية والظاهرية والطيرى - فتح الباری (ج ۳ ص ۳۶۴) باب إغلاق البيت ویصلی فی أى نواحی البيت شاء ۱۲

۱۳ فی روایۃ جابر بن عبد اللہ، صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۷) کتاب التیم، قبیل باب إذا لم یجد ماء ولا تراباً ۱۲
۱۴ لما بین الترمذی فی الباب، وقال الحافظ: "وقال المازنی: المشهور فی المذهب منع صلاة الفرض داخلها وجوب الاعارة، وعن ابن عبد الحكم الإجزاء، وصححه ابن عید البروان العربی، وعن ابن حبيب یعید أبداً، وعن أصبغ إن كان متعمداً، وأطلق الترمذی عن مالك جواز النوافل، وقیده بعض اصحابه بغير الرواتب وما تشترع فيه الجماعة، وفي شرح العمدة لابن دقيق العيد: كره مالك الفرض أو منعه، فكانه أشار إلى اختلاف النقل عنه في ذلك" فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۷) باب إغلاق البيت و یصلی فی أى نواحی البيت شاء ۱۲ مرتب

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۵) کتاب المناسک، باب فضل مكة وبنیائها -
ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲۹ و ۴۳۰) کتاب الحج، باب لقض الکعبۃ وبنائها ۱۲ مرتب

بیت اللہ شریف کی | کعبہ مشرفہ کی تعمیر دس مرتبہ ہوئی۔

تعمیر کے تاریخی ادوار ① سب سے پہلی تعمیر ملائکہ نے تخلیق آدم سے دو ہزار سال پہلے کی تھی، اور اس کا مقصد بیت معمور کی محاذات میں زمین پر ایک عبادت گاہ تعمیر کرنا تھا

② دوسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام نے تعمیر کیا۔

③ تیسری مرتبہ اسے حضرت آدم علیہ السلام کے بعض صاحبزادوں نے تعمیر کیا، یہ تعمیر طوفان نوح کے وقت تک برقرار رہی، اور طوفان کے وقت اٹھالی گئی یا طوفان سے ختم ہو کر مٹ گئی۔

④ چوتھی بار اسے حضرت ابراہیم علیہ السلام نے تعمیر کیا بعض حضرات نے حضرت ابراہیم علیہ السلام کو کعبہ کا بانی اول قرار دیا ہے۔ لیکن راجح یہ ہے کہ وہ بانی اول نہیں ہیں، قرآن کریم کا انداز بیان بھی اسی کی تاکید کرتا ہے اس لئے کہ ارشاد ہے ”وَاذْكُرْ فِعْ اِبْرٰهٖمَ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَالْاِسْمٰعِیْلَ“ اس میں ”رفع القواعد“ کا ذکر ہے تائیس کا نہیں، معلوم ہوا کہ کعبہ کی بنیاد پہلے سے موجود تھیں، حضرت ابراہیم علیہ السلام نے انہیں کو بلند کر کے بیت اللہ تعمیر کیا تھا

⑤ پانچویں مرتبہ اسے عمالقہ نے تعمیر کیا۔

⑥ چھٹی مرتبہ اسے بنو جرہم نے تعمیر کیا۔

⑦ ساتویں تعمیر قصی بن کلاب نے کی۔

⑧ آٹھویں مرتبہ قریش نے اجتماعی چندے سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ولادت کے بعد

اور بعثت سے پہلے کعبہ کی تعمیر کی۔ اس تعمیر میں حجر اسود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے دست مبارک سے رکھا، اب تک کعبہ کے دو دروازے چلے آتے تھے، ایک مشرق میں اور ایک مغرب میں، لیکن قریش نے چونکہ حلال کمائی سے تعمیر کا اہتمام کیا تھا اور یہ کمائی کم پڑ گئی تھی اس لئے کعبہ کا کچھ حصہ تعمیر میں آنے سے رہ گیا جسے حطیم کعبہ کہتے ہیں، نیز کعبہ کے دو دروازے تھے قریش نے صرف ایک دروازہ باقی رکھا۔

لے حافظ ابن کثیر کا میلان بھی اسی طرف معلوم ہوتا ہے۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۳ ص ۲۱) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَ اِذْ بَوَّأْنَا اِبْرٰهٖمَ مَکَانَ الْبَیْتِ الْاَلٰیہ، سورہ حج، نیز دیکھئے (ج ۱ ص ۱۷۱ و ص ۱۷۲) تحت تفسیر قولہ تعالیٰ وَعٰہِدْنَا اِلٰی اِبْرٰهٖمَ وَالْاِسْمٰعِیْلَ الْاٰیہ (سورہ بقرہ) ۱۲ مرتب

لے سورہ بقرہ آیت ۱۲۴ پ ۱۲-م

لے نیز مشرقی اور مغربی جانب سے بھی اس کی چوڑائی کسی قدر کم کر دی اور اس کے دروازے کو بھی اونچا کر دیا تاکہ جس کو چاہیں داخل کریں اور جس کو چاہیں روک دیں، اس طرح قریش کی تعمیر میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کی تعمیر کے

مفت بلکہ تقریباً چار تغیرات واقع ہو گئے، کماتینا۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲۷ و ۱۲۸) ۱۲ مرتب

حدیث باب کے مطابق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بیت اللہ کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ فرمایا تھا، لیکن اس خیال سے ارادہ ترک فرما دیا کہ زمانہ جاہلیت کو ابھی زیادہ عرصہ نہیں گزرا، اور قریش کے لوگ ابھی سے مسلمان ہوئے ہیں، ایسا نہ ہو کہ اس پر کوئی خلفشار پیدا کر دیں اور کہنے لگیں کہ کعبہ کو اس کی آبائی بنیادوں سے گرایا جا رہا ہے۔ اس طرح یہ بات فتنہ کی صورت میں عرب میں پھیل جائے۔

⑨ نویں مرتبہ حضرت عبداللہ بن الزبیر نے اپنے عہد خلافت میں کعبہ کو از سر نو تعمیر کیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خواہش کے پیش نظر اسے بناء ابراہیمی پر تعمیر فرمایا۔

⑩ دسویں بار اسے حجاج بن یوسف نے تعمیر کیا اور حضرت عبداللہ بن الزبیر کے کہے ہوئے اصناف کو چھوڑ کر پھر اسے قریش کی بنیادوں پر کعبہ کو تعمیر کیا، چنانچہ پھر عظیم باہرہ گئی اور کعبہ کا دروازہ ایک ہو گیا۔

اس کے بعد ہارون رشید نے گیارہویں مرتبہ اس کو بناء ابراہیمی کے مطابق تعمیر کرنے کا ارادہ کیا لیکن امام مالکؒ نے ان کو روک دیا اور فرمایا کہ اگر آپ نے ایسا کیا تو مجھے اندیشہ ہے کہ کعبہ کی تعمیر اور انہدام بازیچہ سلاطین بن کر رہ جائے۔ ہارون رشید نے امام مالکؒ کا مشورہ قبول کیا اور تعمیر کا ارادہ ترک کر دیا۔ اس وقت سے اب تک کعبہ مکرمہ حجاج بن یوسف ہی کی تعمیر پر چلا آ رہا ہے، ہر مرتبہ تو اگرچہ بار بار ہوتی رہی ہیں، لیکن بناء وہی رہا ہے۔

۱۱۔ کعبہ مشرفہ کی تعمیر کے تاریخی ادوار کی مذکورہ تفصیل کسی قدر کمی اور زیادتی کے ساتھ حارث اسد بن علیؒ (۱۳۱ تا ۱۴۱ھ) سے ماخوذ ہے، وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۲۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں: ”حکى ابن عبد البر وتبعه عياض وغيره عن الرشيد أو المهدي أو المنصور أنه أراد أن يعيد الكعبة على ما فعله ابن الزبير، فاستداه مالك في ذلك، وقال: أخشى أن يصير ملعباً للملوك، فتركه“ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۵۵) باب فضل مکة وبنائها ۱۲ مرتب

۱۳۔ اس تشریح کے مطابق دسویں مرتبہ کی تعمیر بیت اللہ کی آخری تعمیر ثابت ہوئی اور گیارہویں مرتبہ تعمیر کی نوبت نہ آئی۔ ان دس مرتبہ کی تعمیرات کو ایک شاعر نے چند اشعار میں بیان کیا ہے۔

بنی بیت رب العرش عشر فخذهم	ملائکۃ اللہ الحکام و آدمؑ
فشیث و ابراہیم ثم عالتق	قضی قریش قبل ہذا ین جرهم
وعبد اللہ بن الزبیر بن کذا	بناء لحجاج وهذا تمم

(بغیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بہر حال حدیث باب سے فقہاء نے یہ اصول مستنبط کیا ہے کہ اگر کسی سنجیدہ کام کے کرنے سے کسی فتنہ کا اندیشہ ہو اور مسلمانوں میں افتراق کا خطرہ ہو تو اس سنجیدہ کام کو ترک کر دینا چاہیے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاة فی الحجر

عن علقمة بن ابی علقمة عن أبیہ "ترمذی کے اکثر نسخوں میں سند اسی طرح ہے۔ جبکہ نسائی کی روایت میں سند اس طرح ہے: "حدثنی علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیہ" اور ابوداؤد میں سند اس طرح ہے "عن علقمة عن أمّہ" یہی سند درست ہے اس لئے کہ علقمة اکثر اپنی والدہ ہی سے روایت کرتے ہیں جن کا نام مرجانہ ہے، اس لئے ظاہر یہی ہے کہ نسائی اور ترمذی کے نسخوں میں تصحیف ہوئی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

موارف التن (ج ۱ ص ۱۵۶) بحوالہ تفسیر مجمل۔ ۱۰۳۹ھ میں سید ابی شریف کو بہت نصیحتیں پہنچیں اور بیت اللہ شریف تقریباً منہدم ہو گیا اور سلطان مراد خان عثمانی نے اسے دوبارہ تعمیر کیا۔ یہ تعمیر ۱۰۳۹ھ میں مکمل ہوئی، رائج یہی ہے کہ مستقل تعمیر تھی اس طرح بیت اللہ شریف کی تعمیرات کا عدد گیارہ ہو جاتا ہے اور آخری تعمیر سلطان مراد بن سلطان احمد عثمانی کی قرار پاتی ہے۔

محمد علی بن علان نے تین ابیات میں ان گیارہ تعمیرات کا ذکر کیا ہے

بنی الکعبہ أملاک، آدم، ولدہ	شیث، فابراہیم، ثم العالفۃ
وجرہم، قصی، مع قریش، وتلوہم	ہو ابن زبیر ثم حجّاج لاحقہ
ومن بعد ہذا قد بنی البیت کلہ	مراد بن عثمان فشیث رونقہ

اس آخری تعمیر سے مطلق مکمل تفصیل کے لئے دیکھئے حاشیہ اخبار مکہ (ج ۱ ص ۳۵۵ تا ۳۶۳)، نیز دیکھئے تاریخ مکہ

المکرمۃ (ج ۲ ص ۱۲۹ تا ۱۳۲) ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ جبکہ بعض نسخوں میں سند اس طرح ہے "عن علقمة بن ابی علقمة عن أمّہ عن أبیہ" مثلاً سنن ترمذی طبع دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بتحقیق الشیخ محمد نواد عبد الباقی، دیکھئے (ج ۳ ص ۲۲۵)، رقم ۸۷۶ م ۱۲ م ۱۷ (ج ۲ ص ۳۲۲) کتاب مناسک الحج، الصلاة فی الحجر ۱۲ م

۱۸ (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الصلاة فی الکعبۃ ۱۲ م (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عن عائشة قالت: كنت أحب أن أدخل البيت فأصلي فيه، اس کی تفصیل ازرقی کی "اخبار مکہ" میں حضرت سعید بن جبیر کی روایت سے معلوم ہوتی ہے "أن عائشة سألت النبي صلى الله عليه وسلم أن يفتح لها الباب ليلاً، فجاء عثمان بن طلحة بالفتح إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا رسول الله! إنها لم تفتح بليل قط، قال: فلا تفتحها، ثم قال لعائشة ان قومك لما بنوا البيت قصرت بهم النفقة، فتركوا بعض البيت في الحجر فأدخل الحجر فصلي فيه۔"

ہو سکتا ہے کہ حضرت عائشہؓ دن میں پردہ کی وجہ سے بیت اللہ شریف میں داخل نہ ہوئی ہوں پھر چونکہ بیت اللہ شریف کا دروازہ رات کو نہیں کھولا جاتا تھا اس لئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو پسند نہ فرمایا کہ آپ کے اہل بیت کی وجہ سے بیت اللہ کے عام رواج میں کوئی خلل پڑے اور بیت اللہ شریف کے دربانوں کو اپنی عادت تبدیل کرنی پڑے، اس لئے آپ نے حضرت عائشہؓ کو حجر میں نماز پڑھنے کا حکم فرمایا۔

"فأخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيدي فأدخلني الحجر وقال: صلى في الحجر إن أردت دخول البيت فإنما هو قطعة من البيت، ولكن قومك استقصروه حين بنوا الكعبة فأخرجوه من البيت"

"حجر" (بکسر الحاء) بیت اللہ کی شمالی دیوار کے بعد چھ ذراع کی جگہ کو کہتے ہیں، بعض نے کہا کہ سات ذراع کی جگہ کو، اور اس کے بعد نصف دائرے کی صورت میں جو جگہ ہے اس کو حلیم کہتے ہیں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۷ چنانچہ علامہ عینی لکھتے ہیں: "أما أمه فاسمها مرجانة، ذكرها ابن حبان في الثقات"

عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل مکة وبنیائہا ۱۲ مرتب

۱۸ حافظ ابن حجر اور علامہ عینی نے تو ترمذی اور نسائی کی روایات بھی "عن أمه" کی سند سے ذکر کی ہیں، معلوم ہوا کہ ترمذی اور نسائی کے بھی بعض نسخوں میں ابوداؤد کے مطابق "عن أمه" کی سند سے روایت آئی ہے۔ دیکھیے فتح الباری (ج ۳ ص ۲۵۵) باب فضل مکة وبنیائہا۔ وعمدة القاری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب فضل

مكة وبنیائہا ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷)

۱۹ (ج ۱ ص ۳۱۱) المجلس في الحج وما جاء في ذلك ۱۲

کبھی عظیم نصف دائرہ اور حجر کے مجموعہ کو بھی کہا جاتا ہے، حجر ہی وہ جگہ ہے جہاں حضرت اسماعیل اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبریں ہیں مکہ ہوا المعروف، چنانچہ بعض تابعین مثلاً حضرت عمر بن عبد العزیزؓ وغیرہ کے آثار سے بھی اس کا پتہ چلتا ہے، اور خالد بن عبد الرحمن بن خالد بن سلمہ المخزومیؓ کہتے ہیں کہ وہ جگہ جہاں حضرت اسماعیلؑ کی قبر ہے میزاب اور حجر کے مغربی دروازہ کے درمیان ہے۔

پھر عظیم کو عظیم اس لئے کہا جاتا ہے "لأن الناس كانوا يحطمون هنالك بالأيمن" یعنی لوگ وہاں قسموں کے لئے ہجوم کیا کرتے تھے جس کی وجہ سے اس کو عظیم کہا جانے لگا۔

"حجر کے بیت اللہ کا حصہ ہونے پر جمہور کا اتفاق ہے اس لئے کہ یہ وہی حصہ ہے جسے قریش نے بناء کعبہ کے وقت چھوڑ دیا تھا، کافی حدیث الباب، النبی عظیم کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ بیت اللہ کا جز ہے یا نہیں؟

۱۴ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۹ و ۲۲۰) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۵ چنانچہ علامہ ابن الاثیر حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں لکھتے ہیں: "ودفن عند قبر أمه هاجر بالحجر"

الکامل فی التاریخ (ج ۱ ص ۱۲۵) ذکر خبر ولد اسماعیل بن ابراہیم ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ حسان الانماطی کہتے ہیں: "قال: رأيت عمر بن عبد العزيز في الحجر فسمعتة يقول: شكوا اسماعيل عليه السلام الى ربهم عز وجل حرمة مكة فأوحى الله تعالى اليه أني أفتح لك باباً من الجنة في الحجر، يجرى عليك منه الروح إلى يوم القيمة وفي ذلك الموضع توفي"۔

نیز صفوان بن عبد اللہ بن صفوان جی کہتے ہیں: "حضر ابن الزبير الحجر فوجد فيه سقفا من حجارة خضر فسأل قريشاً عنه فلم يجد عند أحد منهم فيه علماً، قال: فأرسل إلى عبد الله بن صفوان فسأله فقال: هذا قبر اسماعيل عليه السلام فلا تحركه، قال فتوكة"۔

دونوں روایات کے لئے دیکھئے "أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار" (ج ۱ ص ۲۱۹) ذکر الحجر۔

ان دونوں روایات سے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قبر کے بارے میں پتہ چلتا ہے اور حضرت ہاجر علیہما السلام کی قبر کے بارے میں ہم سمجھتے "الکامل لابن الاثير" کا حوالہ ذکر کر چکے ہیں ۱۲ مرتب معنی عنہ۔

۱۷ اخبار مكة (ج ۱ ص ۲۱۹) ذکر الحجر ۱۲ م

۱۸ کذا ذكر الأذرق عن ابن جريج في أخبار مكة (ج ۲ ص ۲۱۹) ما جاء في الحطيم وأين موضعه) ولكنه ذكر عن أن الحطيم ما بين الركن والمقام وزمزم والحجر ۱۲ اذا ستافو محرم دام اقبالهم۔

۱۹ عظیم کی وجہ تسمیہ سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۳۹ و ۱۴۰، مادة "عظم") ۱۲ م

۲۰ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب فضل مكة وبنيانها۔ واضح رہے کہ حجر کا اطلاق عظیم پر پہ بھی ہوتا ہے ۱۲ م

بہر حال مصلیٰ کا اس طریقہ سے نماز پڑھنا کہ صرف حجر کا استقبال ہو رہا ہو اور بیت اللہ کے کسی حصہ کا استقبال نہ ہو رہا ہو، درست نہیں اس لئے کہ استقبال قبلہ کی شرط دلائل قطعیہ سے ثابت ہے۔ جبکہ حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا اخبارِ آحاد سے ثابت ہے جو قطعی ہیں۔ لہذا حجر کا بیت اللہ کا جز ہونا قطعی نہ ہوا اس لئے صرف اس کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے استقبال قبلہ کی شرط قطعی طور پر پوری نہ ہو سکے گی، اسی لئے نماز بھی درست نہ ہوگی۔ پھر جب حجر کا حکم ہے تو صرف عظیم کی طرف رخ کر کے نماز پڑھنے سے بطریقِ اولیٰ نماز نہ ہوگی۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی فضل الحجر الأسود والركن والمقام

عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : نزل الحجر الأسود من الجنة وهو أشد بياضاً من اللبن ، فسودته خطايا بني آدم ، اس کا ظاہری مفہوم یہ ہے

۱۔ چنانچہ علامہ عبدالحی کہنوی لکھتے ہیں : وإنما فرض استقبال القبلة لقوله تعالى «فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ» (سورہ بقرہ آیت ۱۴۴ پ - م) قال بعض المفتين : معنى الشطر الوسط ، فمعناه قول وجهك وسط المسجد الحرام وهو الكعبة ، فإنها واقعة في وسط المسجد الحرام ، واليه مال القاضي البيضاوي ، وأخرج ابن أبي حاتم عن رفيع قال : شطره تلقاء بلسان الحبش ، فالمراد بالمسجد الحرام هو الكعبة .

پھر آگے چل کر علامہ کہنوی لکھتے ہیں : «وفي الباب أحاديث كثيرة أغنانني شهرتها عن ذكرها ههنا» دیکھئے السعایہ فی کشف مافی شرح الوقایہ (ج ۲ ص ۱۵۰) باب شروط الصلاة ، استقبال القبلة - نماز میں استقبال قبلہ کی شرط اجماع سے بھی ثابت ہے ، چنانچہ ابن رشد لکھتے ہیں : «اتفق المسلمون على أن التوجه نحو البيت شرط من شروط صحة الصلاة لقوله تعالى «وَمِنْ حَيْثُ خُوجِتَ قَوْلٌ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ» أما إذا أبصرت البيت فالفرض عندهم هو التوجه إلى عين البيت ، ولا خلاف في ذلك» بلاء المجد ونهاية المقصد (ج ۱ ص ۱۰۰) الباب الثالث من الجملة الثانية في القبلة ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ مثلاً حضرت عائشہ کی حدیث باب ۱۲ م

۳۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۹۱) باب فضل مكة وبنائها - اور معارف السنن (۶ ص ۱۹۹ و ۲۰۰) ۱۲ مرتب
۴۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة أحد سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد قواد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۲۱ ، طبع بیروت) ۱۲ م

کہ حجرِ اسود کا استلام کرنے والوں کے گناہوں کی سیاہی پتھر پر منکس ہو گئی اور احادیث صحیحہ کی خبر کے بعد اس میں شک کی گنجائش نہیں اور یہ کہنا درست نہیں کہ تاریخ سے حجرِ اسود کا کسی وقت سفید ہونا ثابت نہیں اس لئے کہ یہ زمانہ قبل از تاریخ کی بات بھی ہو سکتی ہے اور بعد کی ہو تب بھی احادیث صحیحہ کے مقابلہ میں تاریخ کی کوئی وقعت نہیں ہے۔

دوسرا مطلب بعض لوگوں نے یہ بھی بیان کیا ہے کہ خطایا کا مطلب یہ ہے کہ نبی آدم کی غلطی کی وجہ سے یہاں کئی مرتبہ آگ لگی اور اس کی وجہ سے حجرِ اسود سیاہ ہو گیا۔

لہ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲)۔

حافظ ابن حجر فتح الباری میں لکھتے ہیں: "اعترض بعض الملحدين على الحديث الماضي، فقال: كيف سودته خطايا المشركين ولم تبيضه طاعات أهل التوحيد، وأجيب بما قال ابن قتيبة: لو شاء الله لكات ذلك، وإنما أجرى الله العادة بأن السواد يصبغ ولا يبيض على العكس من البياض"۔ (ج ۳ ص ۳۷)

باب ما ذكر في الحجر الأسود۔

علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) میں لکھتے ہیں: "ويقول شيخنا (الأئور): ولا يلزم ما يقال: انه كيف لا يبيضه حسناتهم وسودته خطاياهم لأن النتيجة تابعة للأخص الأذول دائماً"۔ ۱۲ مرتب

۱۲ مذکورہ اعتراض و جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۲) ۱۲ م

۱۳ چنانچہ اخبار مکہ میں بناء کعبہ متعلق محمد بن اسحاق کی ایک طویل روایت مروی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں "فلما وضع جبريل الحجر في مكانه وبني عليه ابراهيم وهو حينئذ يتلألأ تلاًلأ من شدة بياضه، فأضاء نوره شرقاً وغرباً وبعناً وشاماً، قال: فكان نوره يضيئ إلى منتهى أنصاب الحرم من كل ناحية من نواحي الحرم قال: وإنما شدة سواده لأنه أصابه الحريق مرة بعد مرة في الجاهلية والإسلام، فأما حريقه في الجاهلية فإنه ذهب امرأة في زمن قريش تحمى الكعبة، فطارت شرارة في أستار الكعبة، فاحترقت الكعبة واحترق الركن الأسود، واسود وتوهنت الكعبة، فكان هو الذي هاج قريشاً على هدمها وبنائها، وأما حريقه في الإسلام ففي عصر ابن الزبير أيام حاصره الحصين بن نمير الكندي، احترقت الكعبة واحترق الركن ففلق بثلاث فلق حتى شد شعبه بن الزبير بالفضة، فسواده لذلك" (ج ۱ ص ۶۶۵)

ما ذكر من بناء ابراهيم الكعبة۔

مزید روایات کے لئے دیکھئے اخبار مکہ (ج ۱ ص ۱۹۵) باب ما جاء في حريق الكعبة۔ و (ج ۱ ص ۱۹۹)

باب ما جاء في بناء ابن الزبير الكعبة۔ و (ج ۱ ص ۳۲۵ و ۳۲۹) ما جاء في فضل الركن الأسود ۱۲ مرتب عن الله عنه

بعض حضرات نے حدیث کا یہ مطلب بھی بیان کیا ہے کہ یہاں ”خطایا“ سے مراد عام گناہ نہیں بلکہ ایک خاص غلطی ہے، وہ یہ کہ اہل جاہلیت حجرِ اسود کو بائٹھ وغیرہ لگاتے ہوئے صفائی کا اہتمام نہ کرتے تھے جس سے وہ سیاہ ہو گیا، اس بارے میں امام ازرقیؒ نے ”اخبار مکہ“ میں بعض روایات بھی نقل کی ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی تقصیر الصلاة بمئی

عن حارثة بن وهب قال: صليت مع النبي صلى الله عليه وسلم بمئی آمن

لہ مذکورہ قول کا کوئی صریح حوالہ تلاشِ بسیار کے باوجود نہیں مل سکا، البتہ ”اخبار مکہ“ (ج ۱ ص ۲۲۹ تا ۲۳۰) باب ماجاء فی فضل الرکن الاسود میں چند ایسی روایات مروی ہیں جن سے اس قول کی طرف اشارہ ہو سکتا ہے:

(۱) عطاء بن ابی رباحؒ فرماتے ہیں: ”الرکن حجر من حجارة الجنة، ولولا ما مشته من الأنجاس لكان كما نزل“

(۲) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؒ فرماتے ہیں: ”كان الحجر الأسود أبيض كاللبن وكان طوله كعظم الذراع، وما

اسوداده إلا من المشركين كانوا يمسحونه“۔

(۳) عبد اللہ بن عمرو بن العاصؒ ہی سے مروی ہے: ”لولا ما مشته من أنجاس الجاهلية وأرجاسهم ما مسه

ذو عاهرة إلا براء“۔

(۴) عثمانؓ کہتے ہیں: ”أخبرني زهير أنه بلغه أن الحجر من رضراض (الحصى الذي يحرق

عليه الماء - م) يا قوت الجنة وكان أبيض يتلأأ، فسودّه أرجاس المشركين وسيعود إلى ما كان عليه“

(۵) عن عبد الله بن عباس أنه كان يقول: لولا أن الحجر تمسه الحائض وهي لا تشعر والجنب

وهو لا يشعر ما مشته أجذر ولا أبرص إلا براء“۔

لیکن بظاہر ان روایات میں ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے معنوی حکمی ناپائیاں مراد ہیں، اس سے ظاہری میل کچل

کا اثبات اس سے مشکل ہے، یہ بھی ممکن ہے کہ ”ارجاس“ و ”انجاس“ سے ظاہری و معنوی دونوں قسم کی ناپائیاں مراد ہیں ۱۲ م

۱۳ مئى بانكسر والتونين، في درج الوادي الذي ينزله الحاج ويرمي فيه الجمار، من الحرم، سقى

بذلك لما يمتني به من الدماء اي: يراق، قال الله تعالى: ”مَنْ مَتْنِي يُمْنِي“، وقيل: لأن آدم عليه السلام

نمتني فيها الجنة، قيل: مئى من مهبط العقبة إلى محشر، وهو مذكور معروف، وقال ابن الأعرابي: امئى

القوم رمئى الله الشئ: قدره، وبه سقى مئى، وقال ابن شميل: سقى مئى لأن الكيش مئى به أى ذبح.

وهي بليدة على فرسخ من مكة طولها ميلان“ وراجع للتفصيل معجم البلدان (ج ۵ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

۱۳ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۱ ص ۲۱۳) كتاب تقصير الصلاة في السفر، باب الصلاة بمئى -

وأبوداؤد في سننه (ج ۱ ص ۱۷۱) كتاب المناسك، باب القصر لأهل مكة والبخارى في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۵)

كتاب المناسك باب الصلاة بمئى ۱۲ م

ماکان الناس و اکثرہ رکعتیںؕ مطلب یہ کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت کے ساتھ ”اِنْ خِفْتُمْ اَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوْا“ کے جو الفاظ آئے ہیں ان سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ قصر صلوٰۃ کی اجازت حالت خوف کے ساتھ مشروط ہے لیکن راوی کہتے ہیں کہ میں نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ ایسی حالت میں قصر کیا ہے جبکہ نہ دشمن کا خوف تھا اور نہ ہی ہماری تعداد کم تھی، اس سے معلوم ہوا کہ خوف قصر کے لئے شرط نہیں اور قرآن کریم میں مفہوم شرط معتبر نہیں۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز میں قصر کیا تھا، اس قصر کی علت میں اختلاف ہے، جہود یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، سفیان ثوریؒ، عطاءؒ اور زہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مطلب یہ کہ میں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ منیٰ میں دو رکعتیں اس حال میں پڑھیں کہ لوگ پہلے کے مقابل میں سب زیادہ مامون اور تعداد کے اعتبار سے سب سے زیادہ کثیر تھے۔

واضح رہے کہ ”آمن ماکان الناس و اکثرہ“ میں ”آمن“ امن سے اسم تفضیل کا صیغہ ہے جس کی افتاء ”ماکان الناس“ کی طرف ہو رہی ہے اور ”ماکان الناس“ میں ”ما“ مصدر یہ ہے پھر ”آمن“ ”صلیت“ کی ضمیر سے حال واقع ہے اور ”اکثرہ“ کا عطف ”آمن“ پر ہے اور ضمیر مجرور ”ماکان الناس“ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۳۱)۔

علامہ سندھی نقل کرتے ہیں: ”قال أبو البقاء: آمن وأكثر منصوبان نصب الظرف، والتقدير: زمن آمن ماکان الناس“ نخذف المضاف وأقيم المضاف إليه مقامه“ حاشیہ سندھی علی النسائی۔ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب تقصیر الصلاة في السفر، باب الصلاة بمئی ۱۲ مرتب

۱۵ پوری آیت اس طرح ہے ”وَإِذَا ضَرَبْتُمْ فِي الْأَرْضِ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا“ (سورہ نساء آیت ۱۰۱) یعنی: اور جب تم زمین میں سفر کرو، سو تم کو اس میں کوئی گناہ نہ ہوگا کہ تم نماز کو کم کر دو اگر تم کو یہ اندیشہ ہو کہ تم کو کافر لوگ پریشان کریں گے ۱۲ مرتب ۱۵ دیکھئے مجموعہ رسائل ابن عابدین جلد اول، شرح عقود رسم المفتی (ص ۲۱۱)۔

اور حافظ ابن کثیر لکھتے ہیں: ”وأما قوله تعالى: (إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِيْنَ كَفَرُوا) فقد يكون هذا خروج مخرج الغالب حال نزول هذه الآية، فإن في مبدأ الاسلام بعد الهجرة كان غالب أسفارهم مخوفة، بل ما كانوا ينهضون إلا إلى غزو عام أو في سرية خاصة، وسائر الأحيان حرب للإسلام وأهله، والمنطق إذا خرج مخرج الغالب أو على حادثة فلا مفهوم له، كقوله تعالى (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَانَكُمْ عَلَى الْبُعَاثِ إِنْ أَرَدْتُمْ أَنْ تَحْمِلُوا) وكقوله تعالى (وَرَبَائِبُكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ تَسَاءُلِكُمْ) الآية۔ تفسیر ابن کثیر (ج ۲ ص ۲۴۲، طبع دار الاندلس، بیروت) ۱۲ مرتب عافاه اللہ۔

لکھ کما فی حدیث حارثہ بن وہب فی ابواب ۱۲ م

ہے کہ یہ قصر سفر کی بناء پر تھا، چنانچہ ان کے نزدیک اہل مکہ کے لئے منیٰ میں قصر نہیں ہوگا جبکہ امام مالک، امام اوزاعی اور اسحاق بن راہویہ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر کرنا اسی طرح مناسک حج میں سے ہے جیسے عرفات و مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین، لہذا جو لوگ مسافر نہ ہوں بلکہ مکہ یا اس کے آس پاس سے آئے ہوں وہ بھی منیٰ میں قصر کریں گے۔
امام مالک کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں قصر کرنے کے بعد کسی بھی نماز کے بعد مقیمین کو اتمام کی ہدایت نہیں فرمائی جیسا کہ آپ کا معمول تھا، معلوم ہوا کہ یہ قصر بوجہ سفر نہ تھا بلکہ مناسک حج میں سے تھا اور اہل مکہ پر بھی واجب تھا۔

جمہور کی طرف سے علامہ خطابؒ فرماتے ہیں کہ ”فصلیٰ بنا رکعتین“ سے اس بات پر استدلال کرنا درست نہیں کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ کرے گا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم تو منیٰ میں مسافر تھے اور آپ نے مسافروں والی نماز پڑھی، جہاں تک نماز سے فراغت کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اتمام کا حکم دینے کا تعلق ہے سو آپ نے اس کی ضرورت اس لئے محسوس فرمائی کہ پہلے آپ اس کی وضاحت فرما چکے تھے، خصوصاً جبکہ یہ مسئلہ بھی بالکل واضح اور عام تھا کہ امام مالک نے موطا میں نقل کیا ہے ”أن عمر بن الخطاب لما قدم مكة صلى بهم ركعتين ثم انصرف فقال يا اهل مكة، اتموا صلاتكم فإنما قوم سفر“ اس کے بعد امام مالک فرماتے ہیں: ”ثم صلى عمر بن الخطاب ركعتين بمنى ولم يبلغنا أنه قال لهم شيئاً“ اس کا جواب بھی وہی ہے جو علامہ خطابؒ نے دیا ہے کما نقلنا

علامہ خطابؒ کا مذکورہ جواب علی سبیل التسليم تھا، امام مالکؒ کی دلیل کا ایک دوسرا جواب بھی دیا گیا ہے جو علی سبیل الانکار ہے کہ ہمیں یہ تسلیم نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے منیٰ میں نماز

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۳۲ و ۴۳۳) ۱۲ م

۲۔ دیکھئے غارفۃ الأحوذی (ج ۴ ص ۱۱۳ و ۱۱۴) باب تفصیر الصلاة بمنی ۱۲ م

۳۔ چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت عمران بن حصینؓ سے مروی ہے ”قال: غزوت مع رسول الله ﷺ وشهدت معه الفتح، فأقام بمكة ثمان عشرة ليلة لا يصلي إلا ركعتين، ويقول: يا أهل البلد:

صلوا أربعاً فإنما قوم سفر“ (ج ۱ ص ۱ ص ۱ ص ۱) کتاب الصلاة، باب متى يتم المسافر ۱۲ مرتب

۴۔ معالم السنن فی ذیل مختصر سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱ ص ۱) کتاب المناسک، باب القصر لأهل مكة ۱۲ م

۵۔ (ص ۲۶) کتاب الحج، صلاة منی ۱۲ م

سے فراغت کے بعد اتمام کا حکم نہیں دیا، ہو سکتا ہے کہ آپ نے حکم دیا ہو لیکن یہ بات ہم تک منقول ہو کر نہ پہنچ سکی ہو اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ عدم ذکر شئی عدم شئی کو مستلزم نہیں ہے

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ اگر آپ کی مذکورہ دلیل کو صحیح تسلیم کر لیا جائے کہ منیٰ میں قصر صلوٰۃ سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج کا ایک جز ہے تو اس سے یہ لازم آئے گا کہ اہل منیٰ بھی حج کرتے وقت منیٰ میں قصر کریں حالانکہ ان کے حق میں قصر صلوٰۃ کے آپ بھی قائل نہیں **واللہ اعلم**

فائدہ مناسک حج میں ایک بات خاص طور پر یہ نظر آتی ہے کہ یہاں اللہ تعالیٰ نے بہت سے معروف قاعدوں کو توڑا ہے تاکہ یہ بات ذہن نشین ہو جائے کہ کسی بھی فعل میں بذاتہ کچھ نہیں رکھا، اصل چیز اتباع حکم ہے، چنانچہ آٹھ ذی الحجہ کو منیٰ میں اُس دن کی آخری چار اور اگلے دن کی فجر کی نماز پڑھنے کے سوا کوئی کام نہیں ہے، حالانکہ مسجد حرام میں ایک نماز کا ثواب ایک لاکھ کے برابر ہے۔ لیکن آج حکم یہ ہے کہ مسجد حرام کو چھوڑ کر صحرائیں نمازیں پڑھو، اس میں تربیت یہ دینی ہے کہ جب تک اللہ کا حکم تھا مسجد حرام میں نماز پڑھنا باعث ثواب تھا اور جب اللہ کا دوسرا حکم آیا تو اب وہاں نماز پڑھنا خلاف سنت اور صحرائیں نماز پڑھنا زیادہ موجب ثواب ہے۔

۱۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۲۱۲) بزیادة وایضاح ۱۲ ۲

۲۔ یہ جواب زیادت وایضاح کے ساتھ امام طحاوی کے کلام سے ماخوذ ہے کما نقل العینی فی العمدۃ

(ج ۱ ص ۱۱۹) أبواب تقصیر الصلاة، باب الصلاة بمنی ۱۲ مرتب

۳۔ خاتمی موطا مالک میں وہ فرماتے ہیں: "وإن کان أحد ساکناً بمنی مقیماً به فإن ذلك یتیم الصلاة بمنی" (ص ۲۱۹) کتاب الحج، صلوٰۃ منی۔

لیکن یہ ساری بحث اس بنیاد پر ہے کہ امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ منیٰ میں قصر سفر کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ مناسک حج میں سے ہونے کی وجہ سے ہے لیکن بعض حضرات نے اس کو راجح قرار دیا ہے کہ امام مالک کے نزدیک بھی منیٰ وغیرہ میں قصر سفر کی وجہ سے ہے نہ کہ کی وجہ سے نہیں البتہ دوسرے اسفار میں تو قصر صلوٰۃ کے لئے تحدید مسافت ہے لیکن مکہ سے منیٰ وغیرہ کے سفر میں قصر صلوٰۃ کے لئے تحدید مسافت نہیں۔ دیکھئے کشف المغطاء عن وجہ الموطا (ص ۲۱۲)، رقم الحاشیہ (۱) صلوٰۃ منیٰ یوم الترویۃ والجمعة بمنی وعرفة۔ نیز دیکھئے جردتہ الوداع (ص ۱۰) اختلافہم فی أن القصر والجمع بعرفة ومنی للسفر أو للنسک ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ پچھلے سے پیوستہ باب (باب ماجاء فی الخروج الی منی والمقام بها) میں حضرت ابن عباس کی روایت مروی ہے "صلی بنارسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنی الظهر والعصر والمغرب والعشاء والفجر ثم عدا الی عرفا" ۲۱۳ ھ مکافی روایۃ انس بن مالک مرفوعاً: "وصلاته (ای صلوٰۃ الرجل) فی المسجد الحرام بمائة الف صلاة" سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۰) باب ماجاء فی الصلاة فی المسجد الجامع ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الوقوف بعرفات والدعاء فیہا

عن عائشة قالت: كانت قریش ومن کان علی دینہا وهم الخمس یقفون بالمزدلفۃ، یقولون: نحن قطین اللہ، وکان من سواہم یقفون بعرفۃ، فأنزل اللہ تعالیٰ "ثُمَّ أَفِضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" "حُمُسٌ" "اِحْمُسٌ" کی جمع ہے، اس کے معنی ہیں صاحبِ قوت و شہرت، یہ قریش اور ان کے آس پاس کے چند قبیلوں کا لقب ہے یعنی کنا جدیلۃ قیس، اور بنو عامر بن صعصعہ، ان قبیلوں کو "حمس" اس لئے کہا جاتا تھا کہ انہوں نے ایام حج میں اپنے اوپر سختی کی ہوئی تھی اور دوسرے اہل عرب زیادہ پابندیاں عائد کی ہوئی تھیں، یہ لوگ احرام باندھنے کے بعد اپنے اوپر گوشت کو حرام کر لیتے تھے، بالوں کے خیموں میں نہیں جاتے تھے اسی طرح متعدّد جائز کاموں سے احتراز کرتے تھے، پھر جب نکلے لوٹتے تھے تو اپنے پہلے کپڑوں کو اتار رکھتے تھے اور حمس کے کپڑوں کے سوا طواف کو جائز نہیں سمجھتے تھے، اس کے علاوہ حج کے دوران عرفات میں وقوف کرنے کے بجائے

لہ ہو علم للموقف وهو منصرف إذ لا تأنیث فیہا، قالہ الکرمانی - وسمیت عرفات بهذا الاسم إما لأنها وصفت لإبراهيم عليه الصلاة والسلام، فلما بصرها عرفها، أولان جبريل عليه الصلاة والسلام حين كان يدور به في المشاعر أراه إياها فقال: قد عرفت، أولان آدم عليه الصلاة والسلام هبط من الجنة بأرض الهند زحواء عليها السلام بحجة فالتقياهما فتعارفاه، أولان الناس يتعارفون بها، أولان إبراهيم صلى الله عليه وسلم عرف حقيقة رؤياه في ذبح ولده ثم، أولان الخلق يعترفون فيها بذنوبهم أولان فيها جبالاً، والجبال هي الأعراق وكل عال فهو عرف" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفۃ وراجعہ لمزید التحقیق، والکشاف (ج ۱ ص ۲۴) ومعجم البلدان (ج ۲ ص ۱۰۱)۔

حدود عرفات کے بارے میں مجاہد حضرت ابن عباسؓ سے نقل کرتے ہیں: "حد عرفۃ من الجبل المشرف علی بطن عرنة إلى أجيال عرنة إلى الوسیق إلى ملتقى الوسیق إلى وادی عرفۃ" اخبار مکہ (ج ۲ ص ۱۹) ذکر عرفۃ وحدودها والموقف بہا ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲) کتاب المناسک باب الوقوف بعرفۃ، و (ج ۲ ص ۶۳ و ۶۴) کتاب التفسیر، تفسیر سورة البقرة، باب قوله ثم أفیضوا من حیث أفاض الناس - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۹) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ مرتب

۱۳ تشہیر کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۶ ص ۵۸) مادة "حمس" ۱۲ مرتب
۱۴ مزید تشریح کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفۃ - وفتح الباری (ج ۳ ص ۱۱۲) ۲۱۲

مزدلفہ میں وقوف کرتے تھے کیونکہ عرفات حدودِ حرم سے باہر ہے جبکہ مزدلفہ حدودِ حرم میں ہے اور یہ لوگ اپنے آپ کو حرم کے مجاورین سمجھتے تھے اور کہتے تھے "نحن قطين الله" یعنی "سُكَّانُ الله" اس لئے حدودِ حرم سے باہر نکلنا پسند نہ کرتے تھے، قرآن کریم نے ان کو اس طریقہ کے بدلنے کا حکم دیا اور فرمایا "ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ" یعنی تمہارا وقوف اُسی جگہ ہونا چاہیے جہاں پر تمام لوگ وقوف کرتے ہیں۔

"قَطِینٌ" "قاطن" کی جمع ہے جو قَطَنَ بِالْمَكَانِ (اقامت کرنا) سے ماخوذ ہے۔
واللہ اعلم

باب ماجاء أن عرفة كلها موقف

عن عُلَیِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ قَالَ : وَقَفَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِعَرَفَةَ فَقَالَ : هَذِهِ عَرَفَةُ وَهِيَ الْمَوْقِفُ ، وَعَرَفَةُ كُلُّهَا مَوْقِفٌ " امام مالک کا مسلک یہ ہے کہ عرفات میں بطنِ عرنہ اور مزدلفہ میں وادیِ محسر میں وقوف کیا تو مکروہ ہوگا لیکن وقوف ہو جائیگا جائز

۱۔ سورة بقرہ، آیت ۱۹۹ پ - ۱۲ م

۲۔ جامع الأصول (ج ۳ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) الباب الخامس في الوقوف، رقم ۱۵۲ - ۱۲ م

۳۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۱) كتاب المناسك، باب الصلاة بجمع، باختصار۔ و ابن ماجه في سننه (ص ۱۲) باب الموقف بعرفات ۱۲ م

۴۔ "عُرْنَةُ" (بضم العين وفتح الراء والنون) بروزن "هُمَزَةٌ"۔ قال الأزهري : بطن عرنه وادي بمحذاء عرفات وقال غيره : بطن عرنه مسجد عرفة والمسيل كله "معجم البلدان" (ج ۴ ص ۱۱۱ طبع : دار صادر بيروت) واضح رہے کہ بطنِ عرنہ ایک چھوٹی وادی ہے جو بجانب مغرب مسجدِ عرنہ سے متصل ہے اور مکہ مکرمہ کے رخ پر ہے، گویا وہ عرفات کی مغربی سرحد ہے۔ "معجم ومقامات ج ۱" (ص ۹۵) بتغییر ۱۲ مرتب

۵۔ امام مالک سے بطنِ عرنہ میں وقوف کرنے والے کے بارے میں دو روایتیں مروی ہیں، ایک یہ کہ وقوف معتبر نہیں، دوسری یہ کہ وقوف تو درست ہو جائیگا لیکن مکروہ ہوگا اور اس پر دم ہوگا۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں : والأوجه عندي أن المرجح هي الرواية الأولى وإن كانت عامة ففائدة المذاهب حكوا عن الرواية الثانية فقط، لأن عامة فروعها على الأولى كما تقدم عن الدردير وهو ظاهر كلام الباجي إذ لم يذكر الرواية الثانية وإليه يشير ما تقدم من شرح الحزني في بيان المسجد، و في شرح اللباب هذا أقول ضعيف ينسب إلى الإمام مالك حيث قال : قال مالك : هي من عرفة حتى لو وقف بها أجزاء وعليه دمر كذا روى الفاضل أبو الطيب عن مالك، وهذا خلاف مذهب الفقهاء جميعاً، ونقص أصحابه أنه لا يجوز أن يقف بعرفة كما هو مذهبنا اهـ أرجز المسالك (ج ۳ ص ۵۷) الوقوف بعرفة والمزدلفة۔

وادیِ محسر کے بارے میں امام مالک کا بظاہر وہی مسلک ہے جو عرنہ کے بارے میں ہے لیکن اس کا کوئی صریح حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ مرتب

حنفیہ کا مسلک علامہ ابن ہمامؒ نے فتح القدر میں یہ منقل کیا ہے کہ وقوف ہی نہ ہوگا۔ لیکن صاحب بدائع نے وادی محسّر کے بارے میں تو یہی کہا ہے کہ وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائے گا۔ لیکن بطنِ عرنہ کے بارے میں کچھ نہیں کہا لہذا ہران کے خیال میں وہاں بھی وقوف کراہت کے ساتھ ہو جائیگا۔
لعدم الفارق۔

حضرت مولانا بیٹوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ اگر بطنِ عرنہ کا عرفات میں اور محسّر کا مزدلفہ میں شامل ہونا ثابت ہو جائے تو امام مالکؒ اور صاحب بدائعؒ کا قول قوی ہے کیونکہ قرآن کریم میں ”عرفات“ اور ”المشعر الحرام“ کے الفاظ آئے ہیں۔ لہذا بطنِ عرنہ اور محسّر میں وقوف کرنے سے مطلق قرآن پر عمل ہو گیا، البتہ اخبارِ آحاد کی وجہ سے کراہت باقی رہی، ہاں اگر یہ ثابت ہو کہ عرنہ اور محسّر بالترتیب عرفات اور مزدلفہ کا جز ہی نہیں ہیں تو پھر وقوف ہی درست نہ ہوگا اور حدیث میں عرنہ کو عرفہ سے مستثنیٰ کرنا جزئیّت کی دلیل ہے لائن الاصل فی الاستثناء الاتصال۔
ثُمَّ اتَى جَمْعًا یہ مزدلفہ کا دوسرا نام ہے اور اس کا تیسرا نام ”المشعر الحرام“ ہے۔

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں: ”واعلم ان ظاهر كلام القدوري والهداية وغيرهما في قولهم مزدلفة كلها موقف الا وادي محسّر وكذا هرة كلها موقف الا بطن عرفة ان المكانين ليسا مكان وقوف، فلو وقف فيهما لا يجزيه كما لو وقف في سبي، سواء قلنا ان عرفة ومحسّر من عرفة ومزدلفة أولا“
فتح القدير (۲ ص ۱۳۵) باب الاحرام ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۳) واما مكانه فجزء من أجزاء مزدلفة ۱۲ م
۳۔ اس لئے کہ صاحب بدائع نے ”عرفات كلها موقف الا بطن عرفة ومزدلفة كلها موقف الا وادي محسّر“ اور مزدلفہ كلها موقف وار تفصلا عن المحسّر“ کی روایات ذکر کی ہیں اور ان کو کراہت پر محمول کر کے وادی محسّر میں وقوف کو مکروہ کہا ہے، پھر چونکہ اول الذکر روایت میں ”محسّر“ کے ساتھ ساتھ ”عرنہ“ کا بھی ذکر ہے، اس لئے جو حکم محسّر کا ہوگا وہی عرنہ کا ہوگا ۱۲ مرتب عنی منہ

۴۔ (ج ۶ ص ۱۲)
۵۔ چنانچہ ارشاد ہے: ”فَاِذَا أَقْضَيْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ فَادْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ“ سورہ بقرہ آیت ۱۲۵۔
۶۔ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۲) کتاب الحج، باب الاحرام، الحديث التاسع والثلاثون ۱۲ م
۷۔ بغتہ الجیم وسکون المیم ہی مزدلفہ وستی بہ لأن آدم علیه الصلاة والسلام اجتمع فیہما مع حواء علیہا السلام وازدلف الیہا ای دنا منها، اولاً لانه یجمع فیہما بین الصلواتین وأهدما یزدلفون ای یتقربون إلی الله تعالیٰ بالوقوف فیہا (قلت) أصلها من تلقا لآنها من ”زلف“ فقلبت التاء دالاً لاجل الزای۔

عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰) باب الوقوف بعرفة ۱۲ مرتب

۸۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ لکھتے ہیں: ”وفي كلام الطحاوي أن للمزدلفة ثلاثة أسماء. المزدلفة، والمشعر الحرام وجمع“ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۴۳) باب الاحرام ۱۲ م

”فلما أصبح أتى قزح“ قزح قاف کے ضمتہ کے ساتھ ہر وزن ”زُفر“ ہے علمیت اور عدل کی وجہ سے غیر منصرف ہے، یہ اس پہاڑ کا نام ہے جس پر مزدلفہ میں امام وقوف کرتا ہے^{۱۴}
 ”شعر افاض حتی انتہی الی وادی مُحَسِّر“ عام طور پر مشہور ہے کہ وادی مُحَسِّر وہ جگہ ہے جہاں پر اصحابِ فیل کو ہلاک کیا گیا تھا، لیکن علامہ دسوقی نے شرح متن خلیل (ج ۲ ص ۴۵) کے حاشیہ میں نقل کیا ہے کہ وادی مُحَسِّر اصحابِ فیل کی ہلاکت کی جگہ نہیں ہو سکتی کیونکہ وہ حرم کے اندر ہے اور اصحابِ فیل کو حرم سے باہر ہلاک کیا گیا تھا۔

لہذا صحیح بات یہ ہے کہ وادی مُحَسِّر وہ جگہ ہے جہاں پر ایک شخص نے حالتِ احرام میں شکار کر لیا تھا اس پر ایک آسمانی آگ آئی اور اس آدمی کو جلا ڈالا۔ اسی لئے اس کو ”وادی النار“ بھی کہتے ہیں^{۱۵}
 ”فقرع ناقته فخبث حتی جاوز الوادی فوقف“ وادی مُحَسِّر پہنچ کر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم

۱۴ قزح کی مذکورہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۱۵ المَحَسِّر: بضم المیم وفتح الحاء المهملة وتشديد السين المهملة وكسرهما، هو وادي بين مزدلفة ومثى. وقال بعضهم: ما صب منه في المزدلفة فهو منها وما صب منه في مثى فهو منها وصوبه بعضهم، وسُئِلَ بذلك لأنه حرس فيل اصحاب الفيل أي أعيا، وقيل: لأنه يحرس السالكين ويتعبد لهم، معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) ۱۲ مرتب -

۱۶ چنانچہ حضرت کشمیری رحمۃ اللہ علیہ کا بھی یہی قول ہے اور محب طبری کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے، لیکن علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ اس بحث کو لکھتے ہوئے فرماتے ہیں: ”هذا ملخص ما ذكره ابن كثير والرازي والقرطبي والزحشرى والسيوطي والالوسي وغيرهم من المفسرين، ولم أجد من صرح منهم بأن ذلك كان في وادي مُحَسِّر إلا ما قاله المحب الطبري كما أسلفناه منه“ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

۱۷ معارف السنن (ج ۶ ص ۴۴ و ۴۵) ۱۲ م

۱۸ عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰) باب من قدم صنععة أهله فيقفون بالمزدلفة ۱۲ م

۱۹ یعنی آپ نے اپنی اونٹنی کو چابک سے مارا پس وہ دوڑنے لگی ۱۲ م

۲۰ یہ ”خبیب“ سے ماخوذ ہے اور مضاعف ہے، باب نصر سے ماضی کا واحد مؤنث غائب کا صیغہ ہے۔ گھوڑے کی دوڑ کے سات درجات ہیں ہر درجہ کا عربی میں علیہ نام ہے، ان میں سے پہلے درجہ کو ”خبیب“ کہتے ہیں کما فی فقہ اللغة (ص ۲) فصل فی ترتیب عدد الفرس -

گھوڑے کے علاوہ دوسرے جانوروں کی دوڑ کے لئے بھی یہ لفظ استعمال ہوتا ہے کما فی حدیث الباب ۱۲ مرتب

نے سرعت اختیار کی اور اس کو تیز رفتاری سے عبور کر لیا اس لئے کہ جس جگہ عذابِ خداوندی نازل ہوا ہو وہاں ٹھہرنا نہ چاہیے۔

شَمَاتَاہ رَجُلٌ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي أَفْضَنْتُ قَبْلَ أَنْ أُحْلِقَ قَالَ :

إِحْلِقْ وَلَا حَرَجَ أَوْ قَصِّرْ وَلَا حَرَجَ ، قَالَ : وَجَاءَ آخِرُ فَقَالَ : يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي ذَبَحْتُ قَبْلَ أَنْ أُرْمَى ، قَالَ : إِرْمِ وَلَا حَرَجَ ، يَوْمَ النَّحْرِ يَعْنِي ذِي الْحِجَّةِ كِي دَسُوِي تَارِيخَ كُو حِجَاجِ كِي ذُمَّةَ چَارِ مَنَاسِكِ ہوتے ہيں :

① رمی ② قربانی (قارن اور متعق کے لئے) ③ حلق یا قصر ④ طواف زیارت۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ان افعال کا بالترتیب کرنا ثابت ہے۔

مناسکِ اربعہ میں ترتیب کا حکم | پھر مذکورہ چار کاموں میں سے شروع کے تین میں اور اس بارے میں فقہاء کے مذاہب | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ترتیب واجب ہے اور

اس ترتیب کے عامد یا ناسیاً یا جاہلاً ترک کرنے پر دم واجب ہے، البتہ طوافِ زیارت کو بقیہ

لہ چنانچہ حضرت ابن عمرؓ سے مروی ہے ”قال لما مر النبي صلى الله عليه وسلم بالحجر، قال: لا تدخلوا

مساكن الذين ظلموا الفسهم أن يصيبكم مما أصابهم إلا أن تكونوا باكين، ثم قطع رأسه

وأسرع السير حتى جاز الوادي“ صحیح بخاری (۲۵ ص ۶۳۴) کتاب المغازی، باب نزول النبی صلی اللہ علیہ وسلم الحجر

امام شافعیؒ نے وادی محبت میں آپ کے اسراع کے بارے میں فرمایا ”يجوز أن يكون فعل ذلك لسعة

الموضع“ یعنی چونکہ وادی محبت میں جگہ کشادہ تھی اور چلنے میں کوئی دقت نہ تھی اس لئے آپ وہاں تیز تر چلے، ایک

وجہ یہ بھی بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی شیطا میں کا ٹھکانا تھی اس لئے آپ نے اسراع کو اختیار فرمایا اور ایک وجہ یہ

بیان کی گئی ہے کہ وہ وادی نصاریٰ کا موقف تھی اس لئے آپ نے وہاں سے جلد گزر جانے کو پسند فرمایا۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۲۴۲) ۱۲ مرتب

۱۱ میں نے طوافِ افاضہ یعنی طوافِ زیارت کر لیا۔ ۱۲ م

۱۳ دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۰۰) باب الجنایات

علامہ ابن رشدؒ اس ترتیب کے بارے میں فرماتے ہیں: ”أجمع العلماء على أن هذا سنة الحج“ بدایۃ المجتہد

(ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب الحج، القول فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

۱۴ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، فی حدیث جابر الطویل۔ حضرت

النس بن مالکؒ کی روایت سے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ان افعال کو بالترتیب کرنا ثابت ہے، اگرچہ ان کی روایت

میں طوافِ زیارت کا ذکر نہیں ہے، دیکھئے سنن أبی داؤد (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الحلق والتقصير ۱۲ مرتب

مناسک یا ان میں سے کسی پر مقدم کرنے پر کوئی دم نہیں لے

امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے حلق کو رمی پر مقدم کیا تو اس پر دم ہے، لیکن اگر حلق کو نحر پر مقدم کیا یا نحر کو رمی پر مقدم کیا تو کچھ واجب نہیں، اور اگر طواف زیارت کو رمی پر مقدم

لے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۷) میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک اسی طرح نقل کیا گیا ہے یعنی ترتیب توڑنے پر دم واجب ہے۔ خواہ ترتیب عائد توڑی گئی ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، لیکن معارف السنن میں اس کا کوئی صریح حوالہ منقول نہیں، البتہ مبسوطِ خشعیؒ کی عبارت سے امام ابو حنیفہؒ کا یہی مسلک سمجھ میں آتا ہے، چنانچہ اس میں امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا گیا ہے: "من قدم نسكاً على نسك كان حلق قبل الرمي او نحر القارن قبل الرمي او حلق قبل الذبح فعليه دم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى" (ج ۴ ص ۴۲۹) باب الطواف۔ اس میں مطلق فسادِ ترتیب پر دم کا حکم لگایا گیا ہے اور فسادِ ترتیب عام ہے خواہ عائد ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

جہاں تک صاحبین کے مسلک کا تعلق ہے سو صدر الشہیدؒ نے "جامع صغیر" کی شرح میں اس قارن کے بارے میں جس نے حلق قبل الذبح کر لیا ہو ان دونوں حضرات کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ اس پر ایک دم جنابت ہے دیکھئے "منحة الخالق على البحر الرائق" لابن عابدین (ج ۳ ص ۲۳) باب الجنایات اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صاحبینؒ ترتیب کے ٹوٹنے پر دم کے قائل ہیں یا کم از کم قارن کے حق میں حلق قبل الذبح کی صورت میں دم کے قائل ہیں۔

الجامع الصغیر (ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب فی الحلق والتقصیر۔ طبع ادارة القرآن والعلوم الاسلامیہ کراچی) میں بھی "قارن حلق قبل ان یذبح" کی صورت میں صاحبین کا یہ مسلک بیان کیا ہے کہ اس پر ایک دم ہے اگرچہ اس کے دم جنابت ہونے کی تصریح نہیں ہے

لیکن مبسوطِ خشعیؒ (ج ۴ ص ۴۲، باب الطواف، طبع: مطبعة السعادة مصر ۱۳۲۲ھ) میں صاحبین کا مسلک "لا یلزمه الدم بالتقديم والتاخير" بیان کیا گیا ہے۔ موطا امام محمدؒ میں بھی: "امام محمدؒ اپنا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کرتے ہیں" قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم تأخذ أنه قال: لا هرج في شيء من ذلك" (ص ۲۲۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك - فتح القدیر میں شیخ ابن ہمام نے بھی صاحبین کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ بیان کیا ہے: "والدم الذي يجب عند هدام القرآن ليس غيراً للخلق قبل أو انه" (ج ۲ ص ۲۵۵) باب الجنایات (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کیا تو درست نہ ہوگا۔ لہذا اس کو چاہئے کہ پہلے رمی کرے پھر نحر کرے، پھر طواف زیارت دوبارہ کرے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک مناسک اربعہ میں ترتیب مسنون ہے اور ترتیب کے ساقط ہونے پر کوئی دم وغیرہ نہیں، یہ امام شافعیؒ کا قول شہور ہے، اور ان کا ایک قول یہ بھی ہے کہ تقدیم حلق علی الرمی کی صورت میں دم واجب ہے۔
 امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ ان مناسک میں اگر ترتیب جہل یا نسیان کی وجہ سے ٹوٹی ہے تو کوئی دم وغیرہ نہیں، البتہ اگر ترتیب عاذاً اور علماً توڑی گئی ہے تو اس کے بارے میں ان کی دو روایتیں ہیں، ایک یہ کہ اس کا یہ فعل اگرچہ مکروہ ہے لیکن اس پر کوئی دم نہیں، دوسری روایت یہ ہے کہ اس پر دم ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ان تصریحات کی روشنی میں راجح یہ معلوم ہوتا ہے کہ ترتیب کے ٹوٹنے سے صاحبینؒ کے نزدیک دم واجب نہیں۔ پھر جیسا کہ ہم نے ذکر کیا کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک شریعہ کے تین مناسک میں ترتیب واجب ہے، طواف زیارت میں نہیں، طواف زیارت کو ترتیب سے ساقط کرنے کی امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک کیا دلیل ہے وہ احقہ کو معلوم نہ ہو سکی، البتہ مبسوط سرخسیؒ میں حضرت عائشہؓ کی ایک روایت نقل کی گئی ہے ”اَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: اِنْ اَوَّلَ نَسْكَائِي هَذَا الْيَوْمِ اَنْ نَرْمِيَ ثُمَّ نَذْبَحَ ثُمَّ نَحْلِقَ“۔ اس روایت میں مذکورہ مناسک میں ترتیب کا بیان ہے لیکن طواف زیارت کا کوئی ذکر نہیں جس کا ظاہر یہ ہے کہ اس میں ترتیب ضروری نہیں۔ دیکھیے مبسوط (ج ۴ ص ۲۸۰) باب الجمار۔ لیکن حافظ جمال الدین زلیعیؒ نے اس کو ”غریب“ کہا ہے۔ دیکھیے نصب الراية (ج ۳ ص ۴۷) باب الاحرام ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۴۸)

۱۔ یہ تفصیل المغنی (ج ۳ ص ۴۷)، باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء - وفصل: فإن قد مر الإفاضة على الرمی سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب
 ۲۔ لیکن اس قول کو علامہ نوویؒ نے ضعیف قرار دیا ہے تفصیل کیلئے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۸۰) باب جواز تقديم الذبائح علی الرمی الخ ۱۲ م

۳۔ وهو المذهب، نص عليه، وعليه أكثر الأصحاب، وجرم به في المعمر، والوجيز وغيرهما. وقد مر في الفروع والوعائين والحاويين وغيرهم. وصحة في التصحيح وغيره. واختاره ابن عبدوس في تذكرته وغيره "الإصناف (ج ۴ ص ۲۸۰) باب صفة الحج (طبع دار احیاء التراث العربی ۱۳۸۵ھ) ۱۳ مرتب

۴۔ یہ روایت ابو طالب وغیرہ نے نقل کی ہے جبکہ ابن عقیل کی روایت امام ابوحنیفہؒ کے مطابق ہے، یعنی ترتیب خواہ عاذاً چھوڑی گئی ہو یا نسیاناً جاہلاً بہ صورت دم ہے، کذا فی الانصاف (ج ۴ ص ۲۸۰) وراجعہ للتفصیل، والمغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۸۰) باب صفة الحج، فصل: وفي يوم النحر أربعة أشياء ۱۲ مرتب

بہر حال ائمہ ثلاثہ ایک حد تک عدم وجوب ترتیب کے قائل ہیں۔ ان حضرات کا استدلال حدیث باب میں ”أحلق ولا حرج“ اور ”أرمر ولا حرج“ سے ہے۔ نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی ان حضرات کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں: ”ما سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم يومئذ عن قدم شيئاً قبل شئ إلا قال: لا حرج ولا حرج“

امام ابو حنیفہ کا استدلال مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت ابن عباسؓ کے ایک فتوے سے ہے: ”من قدم شيئاً من حجته أو آخره فليهرق لذلك دماً“ اس کی سندیں اگرچہ کسی قدر ضعیف ہیں لیکن طحاویؒ میں یہ اثر سند صحیح کے ساتھ مذکور ہے۔

۱۔ طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۹) باب من قدم من حجته نسكاً قبل نسك -

نیز ان حضرات کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت سے ہے جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاءه رجل فقال: لم أشعر فخلقت قبل أن أذبح، قال: اذبح ولا حرج، فجاء آخر فقال: لم أشعر فخرت قبل أن أرمي، قال: إرمر ولا حرج، قال: فما سئل النبي صلى الله عليه وسلم عن شئ قدم ولا آخر إلا قال: إفعل ولا حرج“ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۸۸) کتاب العلم باب الفتيا وهو واقع على ظهر الدابة وغيرها۔

نیز حضرت جابرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے جو بخاری میں تعلقاً مروی ہے ”قال: سئل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن خلق قبل أن يذبح ونحوه فقال: لا حرج ولا حرج“ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) الباب الثامن في التحلل وأحكامه، الفصل الاول في تقديم بعض أسبابه على بعض، رقم الحديث ۱۶۶۔

نیز اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی استدلال ہے۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۱) باب في من قدم شيئاً قبل شئ في حجه ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ ابن ابی شیبہ نے یہ روایت ”حدثنا سلام بن مطيع أبو الأخص عن إبراهيم بن مهاجر عن مجاهد عن ابن عباس“ کی سند سے نقل کی ہے کذا فی نصب الراية (ج ۳ ص ۱۲۹) باب الجنایات ۱۲ م

۳۔ اس اثر کو ابراہیم بن مہاجر کی وجہ سے ضعیف کہا گیا ہے جن کو اکثر محدثین نے ضعیف قرار دیا ہے البتہ امام احمد ان کے بارے میں فرماتے ہیں: ”لا بأس به“ دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۱ ص ۲۵۷، رقم ۲۲۵)۔ حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں اس اثر پر ابراہیم بن مہاجر کے ضعف کا اعتراف کیا ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۵۷، باب الفتيا على الدابة عند الحجرة) لیکن حافظ ہی نے الدرر النيرة فی تخریج احادیث الہدایہ میں ابن ابی شیبہ کی سند کو ”حسن“ اور طحاوی کی سند کو ”احسن منہ“ قرار دیا،

دیکھئے (ج ۲ ص ۲۷۱، باب الجنایات في الإحرام، رقم ۵۰۵) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۲۷۱) باب من قدم من حجته نسكاً قبل نسك ۱۲ م

واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ بھی "لا حرج" والی روایت کے راوی ہیں لہذا ان کا مذکورہ فتویٰ اس بات کی دلیل ہے کہ روایات میں "لا حرج" سے مراد وجوبِ دم کی نفی نہیں ہے، بلکہ محض گناہ کی نفی ہے، واقعہ یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابہ کرامؓ کے حج کرنے کا یہ پہلا موقعہ تھا اور اس وقت تک مناسکِ حج کا صحیح علم لوگوں کو نہیں ہوا تھا اس لئے فسادِ ترتیب کا گناہ اٹھایا گیا تھا اس کی تائید طحاویؒ میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہوتی ہے جو فرماتے ہیں: "سئل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وهو بین المجرنین عن رجل حلق قبل أن یرمی قال: لا حرج، وعن رجل ذبح قبل أن یرمی قال: لا حرج، ثم قال: عباد اللہ! وضع اللہ عز وجل الحرج والضيق وتعلموا مناسککم فانہا من دینکم" اس سے واضح ہے کہ آپؐ نے حرج کی نفی اس بنا پر فرمائی تھی کہ مناسکِ حج عام نہیں تھے لیکن یہ وجوبِ دم کے منافی نہیں اسی بنا پر حضرت ابن عباسؓ جو "لا حرج" کے واقعات کے عینی شاہد اور ان کے راوی ہیں اپنے فتویٰ میں اس کی تصریح فرماتے ہیں کہ اس صورت میں دم واجب ہو گا۔ ظاہر ہے کہ اس کا مطلب یہی ہے کہ نفیِ اثم وجوبِ دم کے منافی نہیں جیسا کہ اگر حالتِ اعرام میں کسی شخص کو تکلیف یا بیماری کی وجہ سے حلق کرنا پڑے تو وہ بمنص قرآنی جائز ہے اور اس پر کوئی گناہ نہیں، اس کے باوجود اس کے بدلہ میں دم وغیرہ

۱۵ (ج ۱ ص ۲۱۳) باب من قدم من حجۃ نسک قبل نسک ۱۲ م

۱۵ حضرت اسامہ بن شریکؓ کی روایت سے بھی اس بات کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں: "خرجت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم حاجًا، فكان الناس یأتونہ، فمن قال: یا رسول اللہ سعیت قبل أن أطوف، أو قدمت شیئًا أو أخرت شیئًا، فكان یقول: لا حرج، لا حرج، إلا علی رجل اقترض عرض رجل مسلم وهو ظالم فذلک الذی حرج وھلک" ابوداؤد (ج ۱ ص ۲۱۳) باب من قدم من شیئ قبل شیئ فی حجۃ۔ اس روایت میں "لا حرج، لا حرج، إلا علی رجل اقترض عرض رجل مسلم الخ" کے الفاظ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ "لا حرج" سے مراد "لا اثم" ہے، وجوبِ دم کی نفی مقصود نہیں۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب ۱۵ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کے فتوے کی روشنی میں "لا حرج" والی روایات کی مذکورہ تشریح امام طحاویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے، دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۱۳) باب من قدم من حجۃ نسک قبل نسک ۱۲ مرتب ۱۵ وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۖ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ" سورہ بقرہ آیت ۱۹۶ پ - ۱۲ م

دینا بالاتفاق واجب ہے۔

حجۃ الوداع کے موقع پر زیر بحث مسئلہ میں بھی یہی صورت تھی کہ فسادِ ترتیب کا گناہ منک سے ناواقفیت کی بنا پر اٹھایا گیا تھا (اور ”لا حرج“ جیسے جملوں سے بھی یہی مراد تھی) اگرچہ دم پھر بھی واجب تھا لیکن عدم گناہ کا حکم بھی اُس وقت تھا، اب جبکہ مناسک حج کی پوری تفصیل سامنے آچکی ہے اس لئے جاہل کے لئے کوئی عذر باقی نہیں رہا، اس لئے جہالت کی وجہ سے فسادِ ترتیب کی صورت میں دم تو ہوگا ہی، گناہ بھی ہوگا۔

امام طحاویؒ نے امام ابوحنیفہؒ کے مسلک پر ”وَلَا تَخْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ“ سے بھی استدلال کیا ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اس آیت میں محصر کو تقدیمِ نحر علی الحلق کا حکم دیا گیا ہے چنانچہ تقدیمِ حلق علی النحر باجماع جائز نہیں ہے اور موجبِ دم ہے، جب محصر کا یہ حکم ہے تو قارن وغیرہ کا بھی یہی حکم ہونا چاہئے کہ حلق قبل النحر درست نہ ہو اور ترتیب توڑنے پر دم ہو۔

فائدہ مہم | واضح رہے کہ حنفیہ کی عام کتب فقہ میں امام ابوحنیفہؒ کا وہی مسلک بیان کیا گیا ہے جو ہم پیچھے ذکر کر چکے ہیں، یعنی فسادِ ترتیب کی صورت میں بہر صورت دم ہے خواہ وہ فسادِ عاملہ ہو یا ناسیاً یا جاہلاً، چنانچہ پیچھے زیر بحث مسئلہ کی تحقیق اسی کے مطابق کی گئی ہے۔

لیکن ”کتاب الحجۃ علی اہل المدینۃ“ میں امام محمدؒ لکھتے ہیں: ”عن أبي حنيفة في الرجل يجهل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمره أنه لا شيء عليه“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک بھی یہ ہے کہ فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں کوئی دم وغیرہ نہیں۔ اگر امام ابوحنیفہؒ

۱۔ کما فی عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۵۲) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى فمن كان منكم مريضاً

۲۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۱) باب من قدم من حجه نسكاً (قبل نسك) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۳۷۷) باب الذي يجهل فيحلق رأسه قبل أن يرمي جمره العقبة ۱۲ م

لکھ گویا امام ابوحنیفہؒ کا عمل درج ذیل احادیث کے ظاہر پر ہے :-

(۱) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کی روایت جس میں وہ فرماتے ہیں: ”فجاء رجل فقال: يا رسول الله

لم أشعر فحرت قبل أن أرمي قال: إسرهم ولا حرج، وقال آخر: يا رسول الله لم أشعر فحلقت قبل أن

أذبح، قال: إذبح ولا حرج“ مؤطا امام محمد (ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك ۱۳ م

(۲) مسلم شریف میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: فقام إليه رجل

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی اس آخری روایت کو اختیار کر کے یوں کہا جائے کہ ان کے نزدیک فسادِ ترتیب جاہلاً اور ناسیاً کی صورت میں کوئی دم نہیں اور حدیثِ باب اُسی پر محمول ہے اور دم صرف متمتعہ کی صورت میں ہے اور حضرت ابن عباسؓ کا فتویٰ اسی متمتعہ کی صورت پر محمول ہے تو یہ صورت اسہل بھی ہے اور روایات کے ظاہر کے مطابق بھی، نیز اس صورت میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت مرفوعہ اور ان کے فتوے میں کسی قسم کا تعارض باقی نہیں رہتا۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔ تتم شرح الباب بزیادات من المرتب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

فقال: ما كنتُ أحسبُ يا رسول الله أن كذا وكذا قبل كذا وكذا الخ " اس میں بھی آپ نے آخر میں "افعل ولا حرج" ہی فرمایا۔ (ج ۱ ص ۲۲۲) باب جواز تقديم الذبح على الرمي الخ

(۳) حضرت عبداللہ بن عمر بن العاصؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ بھی آئے ہیں: "فما سمعته سئل يومئذ عن أمر مما ينسى المرء ويجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض وأشياء ههنا إلا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إفعلوا ذلك ولا حرج" مسلم شریف (ج ۱ ص ۲۲۲)۔

مؤخر الذکر روایت کا تقاضا یہ ہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جس طرح فسادِ ترتیب جاہلاً کی صورت میں دم نہیں، اسی طرح ناسیاً کی صورت میں بھی دم نہ ہو، اس لئے کہ اس آخری روایت میں جہل کے ساتھ نسیان کی بھی تصریح ہے ۲۱ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۵۲)

۱۔ امام محمدؒ اپنی مؤطا میں لکھتے ہیں: "قال محمد: وبالحديث الذي روى عن النبي صلى الله عليه وسلم نأخذ أنه قال: لا حرج في شيء من ذلك" وقال أبو حنيفة رحمه الله: لا حرج في شيء من ذلك، ولم ير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم، وأما نحن فلا نرى عليه شيئاً" (ص ۲۳۵) باب من قدم نسكاً قبل نسك -

اس روایت سے تو امام ابوحنیفہؒ کا مسلک یہ معلوم ہوتا ہے کہ فسادِ ترتیب خواہ جاہلاً ہو یا ناسیاً یا عمدہ۔ کسی بھی صورت میں دم نہیں ہے، البتہ صرف اس صورت میں دم ہے جبکہ متمتع اور قارن حلق قبل النحر کر لیں اور اس صورت میں بھی عمدہ یا ناسیاً یا جاہلاً کی کوئی تصریح نہیں ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ متمتع اور قارن اگر حلق قبل النحر کر لیں تو بہر صورت دم ہوگا خواہ یہ فسادِ ترتیب عمدہ ہو یا ناسیاً یا جاہلاً۔

علامہ عبدالحی لکھنوی رحمہ اللہ مذکورہ عبارت کے تحت لکھتے ہیں کہ: "إلا في خصلة واحدة" میں حصر غیر حقیقی ہے۔

تفصیل کے لئے دیکھئے التعاقب المحجی علی مؤطا الامام محمدؒ (ص ۲۳۵)، رقم الحاشیہ ۳۔

لیکن اس حصر کو غیر حقیقی کہنا ظاہر کے خلاف اور تکلف سے خالی نہیں۔ فتا مل۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفة

ان ابن عمر صلی علیہ وسلم، فجمع بین الصلاتین بإقامة، وقال: رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فعل مثل هذا المكان ^۴ حج کے موقع پر دو مرتبہ جمع بین الصلاتین مشروع ہے۔ ایک تو عرفات میں جمع بین الظهر والعصر جمع تقدیم، اور دوسرے مزدلفہ میں جمع بین المغرب والعشاء (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بہر حال مذکورہ بالا تمام تحقیق سے امام ابوحنیفہ کی تین روایات سامنے آتی ہیں :-

(۱) "من قدم نسكاً على نسك كان حلق قبل الرمي أو نحو القارن قبل الرمي أو حلق قبل الذبح

فعليه دم" کما فی المبسوط للسخی (ج ۲ ص ۲۲۲) باب الطواف -

(۲) "عن أبي حنيفة في الرجل يهمل وهو حاج فيحلق رأسه قبل أن يرمي الجمرة أنه لا شيء عليه"

کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۲ ص ۳۷۱) باب الذی یهمل فیحلق رأسه قبل أن یرمی جمرة العقبة -

(۳) تیسری روایت مؤطا امام محمد کی، جو اسی حاشیہ کے شروع میں ہم نے ابھی ذکر کیا ہے یعنی "لا حرج فی

شيء من ذلك، ولهير في شيء من ذلك كفارة إلا في خصلة واحدة: المتمتع والقارن إذا حلق قبل أن يذبح قال: عليه دم"

عام کتب حنفیہ میں اگرچہ امام ابوحنیفہ کا مسلک پہلی ہی روایت کے مطابق نقل کیا گیا ہے اور اسی پر فتویٰ بھی ہے کما فی الباب فی شرح الکتاب للمیدانی (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الجنایات - لیکن اگلی دو روایات کی موجودگی میں اصحاب فتاویٰ کو اس پر غور کی ضرورت ہے کہ فساد ترتیب جاہلاً یا ناسیاً کی صورت میں دم کے سلسلہ میں چھوٹ دی جاسکتی ہے یا نہیں؟ بالخصوص جبکہ یہ "لا حرج" والی روایات کا ظاہر بھی ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ دم والی روایت احوط ہے ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ -

(حاشیہ صفحہ ۱۵۴)

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۷) کتاب المناسک، باب من جمع بینہما ولم يتطوع - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۷) کتاب الحج، باب الإفاضة من عرفات إلى المزدلفة و استحباب صلواتی المغرب والعشاء جمعاً بالمزدلفة فہذہ اللیلۃ ۱۲ مرتب

۱۶ قولہ: "فعل مثل هذا المكان" ہکذا فی نسختنا المندیۃ، وفی نسخة البیروتیۃ بتحقیق الشیخ

محمد فواد عبدالباقی "فعل مثل هذا المكان" انظر (ج ۳ ص ۲۳۵، رقم ۸۸۷) ۱۲ مرتب

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جمع تاخیر۔ پھر حنفیہ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلواتین مستنون ہے اور مزدلفہ میں واجب، جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک مزدلفہ میں بھی مستنون ہی ہے واجب نہیں۔

عرفات میں جمع تقدیم کی شرائط | امام ابوحنیفہ، سفیان ثوریؒ اور ابواسمٰعیلؒ کے نزدیک عرفات میں جمع تقدیم کی چھ شرائط ہیں :-

- ① احرام حج۔
- ② تقدیم الظهر علی العصر۔
- ③ الوقت والزمان، یعنی یوم عرفہ اور زوال کے بعد کا وقت۔
- ④ مکان، یعنی دادئی عرفات یا اس کے آس پاس کا علاقہ کسی نمرۃ من ائی جہتہ کان۔
- ⑤ دونوں نمازوں کا باجماعت ہونا، چنانچہ اگر انفراداً نماز پڑھ لی تو جمع کرنا درست نہ ہوگا۔
- ⑥ امام اعظم یا اس کے نائب کا ہونا، لہذا اگر ان دونوں کی غیر موجودگی میں جمع بین الصلواتین کر لی تو جمع درست نہ ہوگی۔

واضح رہے کہ صاحبین اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک شروع کی چار شرائط کافی ہیں، آخری دو شرائط

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۔ عرفات اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین جمہور کے نزدیک جمع نسک ہے یعنی مناسک حج کا ایک جز ہے جبکہ امام شافعی کے نزدیک یہ جمع جمع سفر ہے۔ "فمن كان حاضراً أو مسافراً دون مرحلتين كأهل مكة لم يجز له الجمع عنده كما لا يجوز له القصر - انظر شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۹۸ و ۳۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم وفتح المليم (ج ۳ ص ۲۸) الجمع بين الظهر والعصر في وقت الظهر بعرفة بأذان وإقامتين وهو نسك عند الحنفية - وحجة الوداع (ص ۱۱) اختلفوا في الجمع بمزدلفة هل هو للسفر أو للنسك ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ہذا)

۲۔ دیکھئے فتح المليم (ج ۳ ص ۲۸) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم، الجمع بين المغرب والعشاء بالمزدلفة - وحجة الوداع (ص ۱۱) لو صلى المغرب قبل المزدلفة - ولباب المناسك مع شرحه للقاري (ص ۱۲) باب في أحكام المزدلفة، فصل في الجمع بين الصلواتين بها ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ اگر اس نے عصر پہلے پڑھ لی یا دونوں نمازیں بالترتیب پڑھیں لیکن بعد میں پتہ چلا کہ جس وقت ظہر کی نماز پڑھی تھی اس وقت ظہر کا وقت شروع نہ ہوا تھا تب بھی دونوں نمازوں کو لوٹائیگا۔

۴۔ یہ تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵)، باب ما جاء أن عرفة كلها موقف سے ماخوذ ہے ۱۲ م

صاحبینؒ اور ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کے اثر سے ہے جو بخاری شریف

میں تعلیقاً مروی ہے: ”وكان ابن عمر إذا فاتته الصلاة مع الإمام جمع بينهما“

جبکہ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل یہ ہے کہ نصوص قطعہ سے محافظت علی الوقت کی فرضیت ثابت

ہے، اس لئے اس کو ”ماوردیہ الشرع“ کے علاوہ کسی اور صورت میں ترک کرنا جائز نہیں، لہذا

جمع کے لئے جماعت اور امام یا نائب کا ہونا ضروری ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ کا استدلال ابراہیم نخعیؒ

کے ایک اثر سے بھی ہے جو امام محمدؒ کی کتاب الآثار میں مروی ہے:

۱۔ دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۴۷) باب صفة الحج ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۱ ص ۲۱۵) کتاب المناسک، باب الجمع بین الصلاتین بعرفة ۱۲ مرتب

۳۔ واضح رہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ جمع بین الصلاتین والی روایت کے بھی راوی ہیں، دیکھئے سنن ابی داؤد

(ج ۱ ص ۲۶۵) باب الخروج إلى عرفة۔

یہاں حافظ ابن حجرؒ نے یہ اعتراض کیا ہے: ”ومن قواعدهم (أى الحنفية) أن الصحابي إذا خالف

ما روى دل على أن عنده علم بأن مخالفه أنجح تحسيناً للظن به، فينبغي أن يقال هذا هنا“ دیکھئے

فتح الباری (ج ۳ ص ۴۷) باب الجمع بین الصلاتین بعرفة

علامہ عثمانی رحمۃ اللہ علیہ اعلا السنن میں اس اعتراض کا جواب دیتے ہوئے لکھتے ہیں: ”وما أورد عليه

المحافظ من أن الراوى إذا خالف ما رواه كان مخالفه أرجح عندهم فليس بوارد، فإن ذلك فيما إذا كان

الراوى منفرداً بما رواه ثم خالفه، وجمع النبي صلى الله عليه وسلم بين الصلاتين بعرفة لم ينفرد ابن عمر

بروايته، بل رواه جمع من الصحابة عظيم، فلا يفتدح فيه مخالفة ابن عمر آياه لفعله - قال الشيخ:

ويمكن أن يحمل فعل ابن عمر على الجمع بينهما صورة لا حقيقة، فإن الفعل يحتمل الوجه، بخلاف جمع النبي صلى الله

عليه وسلم بينهما، فقد تواترت الروايات بكونه في وقت الظهر بعد زوال الشمس معاً تواتراً بيناً

انتفى به احتمال كونه جمعاً صورة، ولم يتواتر عن ابن عمر جمعه بينهما في منزله مثل ذلك، فلا

يترك العمل بالنص القطعي هناك ۱۵ دیکھئے (ج ۱ ص ۱۰۵) باب التوجه إلى الموقف الخ ۱۲ مرتب عن

۱۶ مثلاً: ”إن الصلوة كانت على المؤمنين كتباً موقوتاً“ سورہ نساء آیت ۱۰۳ ص ۱۲ - ۱۳

۱۷ چنانچہ امام محمدؒ فرماتے ہیں: ”أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال: إذا صليت يوم عرفة في

رحلك فصل كل واحد من الصلاتين لوقتها ولا تتحل من منزلك حتى تفرغ من الصلاة“ قال محمد:

وبهذا كان يأخذ أبو حنيفة - کتاب الآثار (ص ۴) باب الصلوة بعرفة وجمع رقم ۲۴۳، طبع إدارة القرآن

مزدلفہ میں جمع تاخیر کی شرائط | مزدلفہ میں حنفیہ کے نزدیک جمع تاخیر کی درج ذیل شرائط ہیں

- ① احرام حج
- ② تقدیم الوقوف بعرفات۔
- ③ زمان مخصوص یعنی لیلۃ النحر۔
- ④ وقت مخصوص یعنی عشاء۔
- ⑤ مکان مخصوص یعنی مزدلفہ۔

مزدلفہ میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک بھی امام یاناب اور جماعت کی شرط نہیں ہے۔
عرفات اور مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین | امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک عرفات میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان اور اقامت کی تعداد ایک اذان اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک عرفات کی جمع بین الصلاتین دو اذانوں اور دو اقامت کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن مسعودؓ۔

امام احمدؒ کا مسلک یہ ہے کہ عرفات کی جمع بین الصلاتین بغیر اذان کے دو اقامتوں کے ساتھ ہوگی۔ وروی ذلك عن ابن عمرؓ۔

گویا عرفات میں جمع بین الصلاتین کرنے کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں تین اقوال ہوئے۔ کما ذکرنا۔

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کی صورت میں اذان و اقامت کی تعداد کے بارے میں چار اقوال

مشہور ہیں۔

۱۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین کے بارے میں لکھتے ہیں: ”یجمع منفرداً کما یجمع

مع الإمام، ولا خلاف فی هذا“۔ المغنی (ج ۳ ص ۱۹) باب صفة الحج ۱۲ م

۲۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدة منهما ۱۲ م

۳۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۵ و ۴۵۲) باب ماجاء أن عرفة کلها موقف ۱۲ مرتب

① ایک اذان اور ایک اقامت۔ امام ابو حنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کا مسلک یہی ہے امام شافعیؒ کا قول قدیم بھی یہی ہے، اور امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے مالکیہ میں سے ابن ماجہؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

② ایک اذان اور دو اقامتیں۔ یہ امام شافعیؒ کا مسلک ہے، امام مالکؒ کا بھی ایک قول اس کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام زفرؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے اور شیخ ابن ہمامؒ نے بھی اسی کو رائج قرار دیا ہے۔

③ دو اذانیں اور دو اقامتیں۔ امام مالکؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔

④ دو اقامتیں بغیر اذان کے۔ امام احمدؒ کا مسلک مشہور یہی ہے۔ امام شافعیؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔

دلائل عرفات میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامتین کے بارے میں حنفیہ کا استدلال حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے ہے ”ثم أذن ثم أقام فصل الظهر ثم أقام فصل العصر“

مزدلفہ میں جمع بین الصلاتین بأذان وإقامة کے بارے میں حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤدؒ

سہ یہ تمام تفصیل مسارن السنن سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۶ ص ۴۵۲ و ۴۵۳) باب ماجاء أن عرفة کلہا مرقف۔

اس بارے میں دو مذاہب اور بھی ہیں :

(۱) صرن ایک اقامت وہ بھی پہلی نماز کے لئے۔ وهو إحدی الروایات عن ابن عمر وهو قول سفیان الثوری نیما حکاہ الترمذی والخطابی وابن عبد البر وغیرہم، وقال ابن حزم: هو قول سفیان وأحمد بن حنبل فی أحد قولیہما، وبہ أخذ أبو بکر بن داؤد۔

(۲) دونوں نمازوں میں نہ کوئی اذان ہے، نہ کوئی اقامت، حکاہ المحب الطبری عن بعض السلف وهذا إحدی الروایات عن ابن عمر کما حکاہ ابن حزم فی المحلی، تفصیل کے لئے دیکھئے ادجز المسائل (ج ۳ ص ۶۱) صلاة المزدلفة، بحث الجمع بینہما بوحدة الإقامة وتکرارہا ۱۲ مرتب

سہ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۹) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

سہ (ج ۱ ص ۲۶) کتاب المناسک، باب الصلاة: جمع ۱۲ م

کی روایت سے ہے جس میں مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے مزدلفہ میں جمع بین الصلواتین بأذان و إقامة پر عمل کیا، اسی روایت کے ایک طریق میں یہ بھی مروی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے آخر میں فرمایا: "صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہکذا"

در اصل اختلاف کی وجہ اس باب میں روایات و آثار کا اختلاف ہے بالخصوص مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں روایات بہت مختلف ہیں، فرجہ کل فریق بما تحقق لدیہ اس باب میں ایک لطیفہ یہ بھی ہے کہ اس مسئلہ میں امام مالکؒ نے اہل مدینہ کی روایات

سے یہاں یہ اعتراض پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے عرفات کی جمع بین الصلواتین اور مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین میں تفریق کس لئے کی؟ اگرچہ دونوں مقامات کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں حنفیہ کے مسلک کی بنیاد روایات پر ہے لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ حنفیہ نے دونوں مقامات پر بأذان و اقامتین کا قول کیوں نہ کر لیا کما فی روایۃ جابر عند مسلم (ج ۱ ص ۳۹۸) باب حجة النبی صلی اللہ علیہ وسلم

اس کا جواب یہ ہے کہ اگرچہ مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کا دوسرا جزء حنفیہ کے مسلک کے مخالف ہے اور اس میں مزدلفہ کی جمع بین الصلواتین کے بارے میں اذان و اقامتین کا ذکر ہے لیکن مصنف ابن ابی شیبہؒ میں حضرت جابرؓ کی روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق مروی ہے "حدثنا حاتم بن اسمعیل عن جعفر بن محمد عن جابر بن عبد اللہ قال: صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم المغرب والعشاء بجمع بأذان واحد وإقامة ولم یسبح بينهما" دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۶۸) لیکن یہ روایت غریب ہے کما قال الزیلعی۔

صاحب ہدایہ نے ایک وجہ تفریق یہ ذکر کی ہے "لأن العشاء فی وقتہ فلا یفرز بالإقامة إعلامًا بخلاف العصر بعرفة لأنه مقدم علی وقتہ فأنزل بہا الزیادة الإعلام" ہدایہ (ج ۱ ص ۲۴) باب الإحرام واضح رہے کہ امام زفرؒ مزدلفہ میں بھی جمع بأذان و اقامتین ہی کے قائل ہیں، صاحب ہدایہؒ نے ان کا یہی مسلک نقل کیا ہے (ہدایہ ج ۱ ص ۲۴) گویا امام زفرؒ کا مسلک حضرت جابرؓ کی مسلم والی روایت کے مطابق ہے، جمع مزدلفہ کو جن بعرفہ پر قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۹) کتاب مناسک الحج، باب الجمع بین الصلواتین بجمع کیف ہو؟ شیخ ابن ہمامؒ کی رائے بھی یہی ہے، دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱) باب الإحرام۔ علامہ عبدالحی لکھنویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے دیکھئے حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۴، رقم ۵) ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۲ چنانچہ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں "وبالجملة الأحادیث الصحاح والآثار الصحاح متعارضة والقصة واحدة وتستفاد منها صورة ستة وإلحد ذهب ذاهب ورجح کل فریق ما تحقق لدیہم من (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کو چھوڑ کر حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت پر عمل کیا ہے اور حنفیہ نے حضرت ابن مسعودؓ اور اہل کوفہ کی روایت کو چھوڑ کر اہل مدینہ (حضرت جابرؓ اور حضرت ابن عمرؓ وغیرہ) کی روایات پر عمل کیا ہے۔

اس سے واضح ہوتا ہے کہ حضرات ائمہ مجتہدین اپنے شہری تعامل سے متاثر ہونے کے بجائے شرعی دلائل پر غور و فکر کر کے اپنے فہم و اجتہاد کے مطابق عمل فرماتے تھے خواہ ان کا اجتہاد اپنے اہل شہر کے تعامل کے خلاف ہو جائے۔

جہاں تک حضرت ابن مسعودؓ کے اثر کا تعلق ہے حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ صحیح بخاری کی تصریح کے مطابق انہوں نے مغرب کی نماز پڑھ کر کھانا کھایا، بعد میں عشاء کی نماز پڑھی اور فصل کی صورت میں حنفیہ بھی اقامتین کے قائل ہیں، النبیہ دومرتبہ اذان کے قائل نہیں اور اذانین کی توجیہ یہ کرتے ہیں کہ اس تھی منتشر ہو گئے ہوں گے ان کو جمع کرنے کے لئے دوبارہ اذان دیدی۔ واللہ اعلم

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحث دقیق و تفکیک عمیق حدیثاً و فقہاً، روایۃ و درایۃ، وَلِکُلِّ وَجْهٍ مِّنْہَا، وَاللّٰهُ الْمُسْتَعَانُ، دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۵۲) باب ما جاء أنَّ عرفۃ کلِّہما موقف۔ بالمخصوص حضرت ابن عمرؓ کی روایات میں شدید اضطراب ہے کما ذکر العینی فی العمدۃ (ج ۱۰ ص ۱۱) باب من جمع بینہما ولم یتطوّر۔

روایات و آثار مختلفہ کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۹ تا ۲۵۱) باب الجمع بین

الصلاتین مجمع کیف ہو۔ و مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) کتاب الحج، باب من

قال لا یجزیہ الاذان بجمع وحدۃ أو یؤذن أو یقیم ۱۲

۱۳ یعنی تعداد اذان و اقامت للجمع بین الصلوٰتین بمزدلفۃ کا مسئلہ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۵۸)

۱۴ " حج عبد اللہ فأتینا المزدلفۃ حین الاذان بالعمۃ أو قریباً من ذلک فأمر رجلاً فأذن وأقام ثم صلی المغرب وصلی بعدہا رکعتین ثم دعا بعشائہ فتعشی ثم أمر فأذن وأقام۔ قال عمرو: ولا أعلم بالشک إلا من زہیر۔ ثم صلی العشاء رکعتین الخ " صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۲) کتاب المناسک، باب من أذن وأقام لكل واحدۃ منہما ۱۲ مرتب

مسئلہ حضرت ابن عمرؓ اور حضرت جابرؓ کی روایات اصل تقریر اور حاشیہ میں گزر چکی ہیں، نیز حافظ زلیحی نے معجم طبرانی کے حوالہ سے حضرت ابویوب انصاریؓ کی روایت ذکر کی ہے " أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین صلاة المغرب وصلاة العشاء بالمزدلفۃ بأذان واحد وإقامة واحدة " نصب الراية (ج ۳ ص ۲۹) ۱۲ م

۱۳ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۲۹) باب الجمع بین الصلاتین مجمع کیف ہو؟ اور عمدۃ القاری

(ج ۱۰ ص ۱۵) باب من أذن وأقام لكل واحدۃ منہما۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج

عن عبد الرحمن بن يعمر أن ناساً من أهل نجد أتوا رسول الله صلى الله عليه وسلم

وهو بعرفة فسالوه، فأمر منادياً فنادى: الحج عرفة، من جاء ليلة جمع قبل طلوع
الفجر فقد أدرك الحج " اس حدیث کی بنا پر امام ابو حنیفہ، سفیان ثوری اور امام شافعی
کامسک یہ ہے کہ وقوف عرفات کا وقت ٹو ذی الحجہ کے زوال سے دس ذی الحجہ کے طلوع فجر
تک ہے، اس دوران جس وقت بھی آدمی عرفات پہنچ جائے، البتہ رات کا کچھ حصہ عرفات
میں گزارنا ضروری ہے، چنانچہ اگر کوئی شخص غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے روانہ ہو جائے
تو اس پر دم واجب ہوگا اس کے برخلاف دن کا کچھ حصہ عرفات میں گزارنا اس درجہ میں ضروری نہیں
چنانچہ اگر کوئی شخص غروب سے بعد عرفات پہنچے تو اس پر دم نہیں

امام مالک کے نزدیک نویں تاریخ کا دن لیلۃ النحر کے تابع ہے اور ان کے نزدیک
لیلۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوف عرفة ضروری ہے لہذا اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے دن
میں وقوف عرفة کیا اور غروب آفتاب سے پہلے عرفات سے نکل گیا اور لوٹ کر نہ آیا تو اس کا حج
فوت ہو گیا جس کی اس کے ذمہ میں قضا ضروری ہے، البتہ اگر کسی شخص نے نویں تاریخ کے

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

علامہ عثمانی مژدلفہ میں جمع باذانین والی روایت کے بارے میں لکھتے ہیں: "وأما جمعة باذانین في صورة
الفصل فلعل ذلك لم يثبت عنه وقد رواه زهير بالشك كما يدل عليه سياق البخاري، وأخرج البیهقي
من طريق عبد الرحمن بن عمرو عن زهير بالشك وقال فيه: ثم أمر قال زهير: أرى فأذن وأقام،
دکھئے اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۱۱۱) باب إذا جمع بين المغرب والعشاء بعزلة لفصل ۱۲ مرتب عن
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ الحديث أخرجه الذہبی في سننه (ج ۲ ص ۲۵۵) کتاب مناسک الحج، رہن الوقوف
بعرفة - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب المناسک، باب من لم يدرك عرفة ۱۲ م
۲۔ ابتدائے وقت کا زوال سے ہونا حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ثابت ہے "عن سعید بن حسان عن
ابن عمر قال: لما أن قتل الحجاج ابن الزبير أرسل إلى ابن عمر أية ساعة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم
يروح في هذا اليوم قال إذا كان ذلك دُحنا، فلما أراد ابن عمر أن يروح قال: قالوا: لم تروغ الشمس،
قال: أراغت؟ قالوا: لم تروغ، قال: فلما قالوا: قد راغت ارتحل، سنن أبي داود (ج ۲ ص ۲۱۵) باب الراح
إلى عرفة - اور لیلۃ النحر کا اس میں داخل ہونا حدیث باب سے ثابت ہے ۱۲ مرتب

دن میں وقوفِ عرفہ نہ کیا اور لمیۃ النحر کے کسی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو اس کا حج ہو گیا اگرچہ دن میں وقوفِ عرفہ کو ترک کرنے کی وجہ سے اس پر دم واجب ہے۔

امام احمد بن حنبل کے نزدیک وقوفِ عرفہ کا وقت نویں تاریخ کی صبح صادق سے دسویں تاریخ کی صبح صادق ہے اور اس کے کسی بھی حصہ میں وقوفِ عرفہ کر لیا تو درست ہے۔

باب ماجاء فی تقدیم الضعفة من جمع بلیل

عن ابن عباس قال: بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثقل من جمع بليل "ترجمة الباب میں "ضعفة" سے مراد عورتیں، بچے کمزور بوڑھے اور مریض ہیں، اور حدیث کا مطلب یہ ہے کہ ضعفہ کے صبح صادق ہونے سے پہلے مزدلفہ سے منیٰ روانہ ہونے میں کوئی حرج نہیں۔

ترجمہ الباب کے ساتھ حدیث کی مناسبت ظاہر ہے اس لئے کہ وہ حجة الوداع کے موقع پر ان جملہ منعفاء میں سے تھے جن کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رات ہی کو مزدلفہ سے منیٰ روانہ کر دیا تھا۔

۱۰ حدیث بابی امام مالک کے مسلک پر بھی استدلال کیا جاسکتا ہے لیکن عروہ بن مضر س طائی شکی روایت ان کے خلاف حجت ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل فرماتے ہیں "من أدرك معنا هذه الصلوة وأتى عرفات قبل ذلك ليلاً أو نهاراً فقد تم حجه وقضى نفيه" سنن أبي داود (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لم يدرك عرفة ۱۲ مرتب

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۵) باب الوقوف بعرفة ۱۲ م

۱۲ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۳ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۷) باب من قدم ضعفة أهله بليل الخ - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱۸) باب استحياء تقدم الضعفة من النساء وغيرهن الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۷۱) تقدم النساء والصبيان إلى منازلهم - وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۶۸) باب التخييل من جمع - وابن ماجه في سننه (ج ۱ ص ۲۱۱) باب من تقدم من جمع لرمي الجمار ۱۲ م

۱۴ بفتحین، متاع المسافر وما يحمله علی دوابہ - مجمع بحار الأنوار (ج ۱ ص ۲۹۹) بحوالہ نہایہ ۱۲ م

۱۵ لکھا کہ العینی فی العدة (ج ۱ ص ۱۰۵) باب من تقدم ضعفة أهله ۱۲ م
۱۶ اس لئے کہ حجة الوداع کے موقع پر حضرت ابن عباس عمر کے اعتبار سے چھوٹے تھے اور اس وقت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہاں دو چیزیں ہیں، (۱) مبیت مزدلفہ (یعنی مزدلفہ میں دس ذی الحجہ کی رات گزارنا) (۲) وقوف مزدلفہ (یعنی دس ذی الحجہ کی طلوع صبح صادق سے طلوع شمس کے درمیانی وقت میں مزدلفہ میں ٹھہرنا)۔

”وقوف مزدلفہ“ جمہور کے ہاں کن جج تو نہیں البتہ اس کے چھوڑنے پر دم واجب ہے، امام مجاہد، امام قتادہ، امام زہری، سفیان ثوری، امام احمد، امام اسحاق اور ابو ثور رحمہم اللہ کا یہی قول ہے، اور امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا بھی یہی قول ہے کہ بلا عذر ”وقوف مزدلفہ“ چھوڑنے پر دم واجب ہوگا جبکہ امام علقمہ اور ابراہیم نخعی رحمہما اللہ کے ہاں یہ رکن حج ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔

اور ”مبیت مزدلفہ“ احناف کے ہاں ”سنت مؤکدہ“ ہے، اس کے ترک پر دم واجب نہیں اور امام شافعی، قتادہ، زہری اور عطاء رحمہم اللہ کے ہاں اس کے چھوڑنے سے دم لازم ہے، جبکہ علقمہ، شعبی اور نخعی رحمہم اللہ کے ہاں یہ رکن ہے اور اس کے چھوٹ جانے سے حج ہی فوت ہو جائے گا۔ (مسئلہ کی تفصیل کے لئے ملاحظہ فرمائیے: تکملة فتح الملبم ۶/۱۵۹-۱۵۸، کتاب الحج، باب استحباب تقديم الضعفة الخ مطبوعه دار القلم، دمشق)۔

امام مالک کے نزدیک مبیت مزدلفہ سنت ہے، امام شافعی کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام مالک سے یہ بھی منقول ہے کہ نزول بالمزدلفہ واجب ہے، اور مبیت بالمزدلفہ اور وقوف مع الامام بالمزدلفہ دونوں سنت ہیں۔

اہل ظاہر کا مذہب یہ ہے کہ من لم يدرك مع الامام صلاة الصبح بالمزدلفه بطل حجة بخلاف النساء والصبيان والضعفاء^(۱) واللہ اعلم

باب (۲) بلا ترجمہ (۲)

عن جابر قال : كان النبي صلى الله عليه وسلم يرمي يوم النحر ضحى^(۲)، يوم آخر في جمره عقبه في رمي في تين اوقات هي :

(بقية حاشية صفحہ گذشتہ) ان کی عمر تقریباً تیرہ (۱۳) سال تھی، تفصیل کے لئے دیکھئے سیر اعلام النبلاء (ج: ۳، ص: ۳۳۲ وما بعده)

عبد اللہ بن عباس البحر رقم ۵۱ من صغار الصحابة ۱۲ مرتب (۱) راجع لتفصيل المذاهب ولقوائده أخرى "العمدة" للعینی (ج: ۱۰، ص: ۱۶، ۱۷) باب من قدم ضعفة اهلہ بليل ۱۲ مرتب۔

(۲) شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

(۳) ہندوپاک کے مطبوعہ نسخوں میں یہ باب اسی طرح بلا ترجمہ مذکور ہے، البتہ دار احیاء التراث العربی بیروت کے مطبوعہ نسخہ میں اس باب کے ساتھ یہ ترجمہ مذکور "باب ماجاء فی رمی یوم النحر ضحی" کیجئے (ج: ۳، ص: ۲۳۱، رقم الباب ۵۹) بتحقیق الشیخ

محمد قواد عبد الباقی - ۱۲ مرتب

(۴) الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج: ۱، ص: ۲۷۱) باب في رمي الجمار ۱۲ م

- ① وقتِ مسنون : طلوعِ شمس کے بعد زوالِ شمس سے پہلے۔
 ② وقتِ مباح : زوالِ شمس سے غروبِ شمس تک۔
 ③ وقتِ مکروہ : یوم النحر گزرنے کے بعد گیارہ ذی الحجہ کی رات۔

۱۰ واضح رہے کہ حنفیہ کے نزدیک یوم النحر میں طلوعِ شمس سے رمی کا وقتِ مسنون شروع ہوتا ہے (اس میں بھی افضل وہ وقت ہے جب سورج اچھی طرح چمکنے لگے، چنانچہ حدیثِ باب میں ”صنعتی“ کے الفاظ بھی اس پر دال ہیں) جبکہ رمی کا وقت جوازِ طلوعِ صبح صادق ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ شیخ ابن ہمام لکھتے ہیں: ”وفي النهاية نقلاً من مبسوط شيخ الاسلام أن ما بعد طلوع الفجر من يوم النحر وقت الجواز مع الإساءة، وما بعد طلوع الشمس إلى الزوال وقت مسنون، وما بعد الزوال إلى الغروب وقت الجواز بلا إساءة، والليل وقت الجواز مع الإساءة“ فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶) تحت قول صاحب الہدایۃ ”لما روى أن النبی علیہ الصلاة والسلام رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“

امام شافعیؒ کے نزدیک لیلۃ النحر کے نصف اخیر میں بھی رمی جائز ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک اگر نحر سے پہلے رمی کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۸۵ و ۸۶) باب دمی الجمار۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۲) باب من قدم ضعفة أهله بلیل۔

پچھلے باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قدم ضعفة أهله وقال: لا ترموا الجمرۃ حتی تطلع الشمس“ امام شافعیؒ کے خلاف حجت ہے۔

جہاں تک صبح صادق کے بعد جوازِ رمی کا تعلق ہے طحاوی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ثابت ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بعثہ فی الثقل وقال: لا ترموا الجمار حتی تصبحوا“ (ج ۱ ص ۲۵) باب وقت رمی جمرۃ العقیۃ الخ گویا اس روایت سے وقتِ جواز کا پتہ چلتا ہے اور پچھلے باب والی روایت سے وقتِ مسنون کا، صاحبِ ہدایہ نے حنفیہ کے مسلک پر اسی طرح استدلال کیا ہے، دیکھئے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۲ و ۲۵۳)

امام شافعیؒ کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن يرموا ليلاً“ ”عمر بن شعیب عن أبیہ عن جدہ“ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم رخص للرعاء أن يرموا باللیل وأیة ساعة شاء وأمن النهار“ حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اگر کسی شخص نے یوم النحر میں حجرہ عقبہ کی رمی نہیں کی یہاں تک کہ رات ہوگئی تو وقت کے مکروہ ہونے کے باوجود اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ رات ہی کو رمی کرے اور اس پر دم نہیں۔ سفیان ثوریؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ رات کو رمی نہیں کریگا اور اس کے اوپر دم ہے، اور اگر کسی شخص نے نہ یوم النحر میں رمی کی اور نہ ہی گیارہ تاریخ کی رات کو، یہاں تک کہ صبح ہوگئی تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ایسے آدمی کے لئے ضروری ہے کہ وہ رمی بھی کرے اور دم بھی دے، جبکہ امام ابو یوسفؒ اور سفیان ثوریؒ کے نزدیک جب رات کو رمی کرنے کی اجازت نہیں تو دن میں بطریق اولیٰ رمی نہیں کریگا بلکہ دم ہی دیگا۔

و اما بعد ذلك فبعد زوال الشمس "یوم النحر کے بعد کے ایام کی رمی بالاتفاق زوال شمس کے بعد ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ تیرہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے بھی استحساناً درست ہے، لہذا ان کے نزدیک اگر کسی شخص نے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی رمی زوال سے پہلے کر لی تو اس کا اعادہ ضروری ہے، البتہ تیرہویں تاریخ کو زوال سے پہلے رمی کرنے کی صورت میں اعادہ نہیں۔

حضرت عطاءؒ اور طاووسؒ کا مسلک یہ ہے کہ گیارہ، بارہ اور تیرہ تینوں تاریخوں میں رمی قبل الزوال درست ہے اور کسی بھی دن اعادہ نہیں۔

پھر اس پر امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کا اتفاق ہے کہ ایام تشریق کے ختم ہونے کے بعد رمی نہیں لہذا اگر کسی شخص نے ایام تشریق میں رمی نہیں کی اور

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

رخص لرعاء الإبل أن يرموا بالليل۔

لیکن یہ تمام روایات ضعیف ہیں، ان کے حوالوں اور ان کے رواۃ پر بحث کے لئے دیکھئے نصب الرایۃ (ج ۳ ص ۸۵ و ۸۶)، الدرر

(ج ۲ ص ۲۵ و ۲۶) رقم ۴۷۲، اور مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱۱) باب رمی الرعاء باللیل۔ اس کے علاوہ ان روایات

میں یہ بھی امکان ہے کہ یہ لیلۃ النحر سے متعلق نہ ہوں بلکہ اگلی آنے والی راتوں سے متعلق ہوں، کما قال صاحب الہدایۃ، اور اگر

بالفرض لیلۃ النحر ہی سے متعلق ہوں، تب بھی یہ حکم رعاء کے ساتھ خاص ہوگا، اور دوسروں کو ان پر قیاس کرنا درست

نہ ہوگا "لأن شرب الرمي بخلاف القياس" دیکھئے مہدایہ و حاشیہ ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

لہ البتہ امام ابوحنیفہؒ سے حسن بن زیاد کی ایک ضعیف روایت یہ ہے کہ زوال سے پہلے بھی رمی جائز ہے (کافی فتح القدیر والعناية - ج ۲ ص ۱۸۵)۔ لیکن یہ ضعیف روایت مفتی پر نہیں، لہذا اس میں تساہل نہ برتنا چاہیے۔
از استاد محترم دام اقبالہم

تیرھویں تاریخ کا سورج بھی غروب ہو گیا تو رمی فوت ہو گئی اب اس کا اعادہ نہیں بلکہ دم دینا واجب ہے۔

بَاب مَا جَاءَ أَنَّ الْإِفَاضَةَ مِنْ جَمْعٍ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ

عَنْ أَبِي اسْحَقَ قَالَ: سَمِعْتُ عَمْرَو بْنَ مَيْمُونٍ يَحَدِّثُ يَقُولُ: كُنَّا وَقُوفًا بِجَمْعٍ

فَقَالَ عَمْرُو بْنُ الْخَطَّابِ: إِنْ الْمُشْرِكِينَ كَانُوا لَا يَفِيضُونَ حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ، وَكَانُوا يَقُولُونَ: أَشْرُقَ ثَبِيرٌ، وَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَالَفَهُمْ، فَأَفَاضَ عَمْرُو بْنُ طُلُوعِ الشَّمْسِ، يَعْنِي أَهْلَ جَاهِلِيَّةِ طُلُوعِ شَمْسٍ كَاشْفَارِ فِي سَبْعِينَ رَجْعَةً تَحْتَهُ أَوْ حَتَّى يَطْلُعَ آفَاقُ كِي عِلَامَتِ يَهْتَمُّ كَيْ تَبِيرٌ نَامِي بِهَارٍ حَمَكُنْ لَكَا تَحَا اس لَمْ وَه كَهْتَهُ تَحْتَهُ "أَشْرُقَ ثَبِيرٌ" يَعْنِي أَيْ جَبَلِ ثَبِيرٍ! حَمَكُنْ! أَوْ سَنَ ابْنِ مَاجَةٍ فِيهِ الْفَافِظُ مَرُوي هِيَ "أَشْرُقَ ثَبِيرٌ" كَيْمَا نَغِيرُ" أَيْ جَبَلِ ثَبِيرٍ! حَمَكُنْ! تَحْتَهُ تَا كَهْتَهُ بِلَغَارِ كَرِي عَمْرُو مَنِي كُورَ وَانْ هُوَ جَائِي -

جمہور یعنی امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ امام احمدؒ کے نزدیک مزدلفہ سے اسفار کے بعد طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا چاہئے البتہ امام مالکؒ کے نزدیک اسفار سے بھی پہلے روانگی مستحب ہے۔

طلوع شمس سے پہلے روانہ ہونا تو حدیث باب سے ثابت ہے اور اسفار حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے اس جملہ سے "فَلَمْ يَزَلْ وَاقِفًا حَتَّى أُسْفَرَ جَدًّا" جو امام مالکؒ کے خلاف حجت ہے۔ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل عمدۃ القاری سے ماخوذ ہے، دیکھئے (ج ۱۰ ص ۸۵۹ و ۸۶۰) باب رُمِّي الْجَارِ ۲۱۲
۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲۸) باب متى يدفع من جمع - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۲۴۰) وقت الإفاضة من جمع ۱۲ م

۳۔ بفتح المثلثة وكسر الباء الموحدة وسكون الياء آخر الحروف في آخره راء، جبل بالمزدلفة على يسار الذهاب إلى منى، وقيل: هو أعظم جبال مكة باسم رجل من هذيل اسمه ثبير، وهناك جبال آخر اسم كل منها ثبير، كذا في معارف الشن (ج ۶ ص ۴۷) ۱۲ م

۴۔ (ص ۲۴۱) باب الوقوف بجمع ۱۲ م

۵۔ كذا في المعارف (ج ۶ ص ۴۷) ۱۲ م

۶۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م

باب کیف ترمی الجمار

عن ^۱عبد الرحمن بن یزید قال: لما أتى عبد الله جمرۃ العقبة استیطن الوادی واستقبل القبلة وجعل یرمی الجمرۃ علی حاجبه الأيمن، ثم رمی بسبع حصیات، یکبر مع کل حصاة، ثم قال: واللہ الذی لا إله إلا هو! من ههنا رمی الذی أنزلت علیہ سورة البقرة“ اس پر اتفاق ہے کہ تمام جمرات کی رمی کسی بھی جانب سے کسی بھی کیفیت کے ساتھ کیجا سکتی ہے، پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ جمرۃ اولیٰ اور جمرۃ وسطیٰ کی رمی کے وقت استقبال قبلہ مستحب ہے، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی حدیث باب میں جمرۃ عقبہ کی رمی میں بھی استقبال قبلہ کا ذکر ہے، لیکن صحیحین میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے اسی واقعہ میں ”جعل البيت عن يساره ومنى عن يمينه“ کے الفاظ مذکور ہیں، چنانچہ جمہور کا مسلک صحیحین ہی کی روایت کے مطابق ہے کہ جمرۃ کبریٰ کی رمی کے وقت جمرۃ کا استقبال کرتے ہوئے اس ہیئت سے کھڑا ہونا چاہئے کہ بیت اللہ بائیں جانب ہو اور منیٰ دائیں جانب۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اُسے اگرچہ امام ترمذیؒ نے ”حسن صحیح“ کہا ہے لیکن حافظ ابن حجرؒ نے فتح الباری میں صحیحین ہی کی روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور ترمذیؒ کی روایت کے بارے میں وہ فرماتے ہیں ”وهذا شاذ، في إسناده المسعودی وقد اختلط“ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه فسننه (ص ۲۱۸ و ۲۱۹) باب من أين ترمی جمرۃ العقبة ۲۱۲

۳۔ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۵) باب رمی الجمار بسبع حصیات، و باب من رمی جمرۃ العقبة وجعل البيت عن يساره۔ اور صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۱۹) باب من رمی جمرۃ العقبة من بطن الوادی وتكون

مكة عن يساره ۲۱۲

۴۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۳۷۷) باب یکبر مع کل حصاة ۲۱۲

۵۔ هو عبد الرحمن بن عبد الله بن عتبة بن مسعود الكوفي، مسعودی، صدوق، اختلط قبل موته، وضابطه أن من سمع منه يفيد إفيد الاختلاط، ”من السابعة“ تقریب التهذیب (ج ۱ ص ۴۸، رقم ۱۰۸) ۱۲ مرتب

۶۔ شرح باب متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۴۶۷ و ۴۶۸) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی إشعار البدن

عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم قلّد نعلين وأشعر الهدى في الشق الأيمن بذى الحليفة وأماط عنه الدم "تقليد بالاتفاق سنت^۱ اور قلادہ ڈالنے سے مقصود یہ ہے کہ لوگ سمجھ جائیں کہ یہ ہدیٰ حرم ہے اس کا دستور زمانہ بجاہلیت سے چلا آتا تھا، کیونکہ اہل عرب میں ویسے تو قتل و غارتگری کا بازار گرم رہتا تھا لیکن جس جانور کے پارے میں یہ معلوم ہو جائے کہ یہ ہدیٰ حرم ہے اس کو ڈاکو بھی نہیں لوٹتے تھے۔

اسی علامت کا دوسرا طریقہ إشعار تھا جس کی صورت یہ ہے کہ اونٹ کی داہنی کروٹ میں نیزے سے ایک زخم لگا دیا جاتا ہے، یہ طریقہ حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے

۱۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۰۲) باب إشعار البدن وتقليده عند الإحرام وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإشعار ۱۲ م

۲۔ علامہ عینی فرماتے ہیں: "وهو سنة بالإجماع وهو تعليق لعل أو جلد ليكون علامة الهدى" وقال أصحابنا: لو قلّد بعروة مزادة أو لحى شجرة أو شبه ذلك جاز لحصول العلامة، وذهب الشافعي والثوري إلى أنها تقلّد بنعلين، وهو قول ابن عمر، وقال الزهري ومالك: يحزى واحدة، وعن الثوري: يحزى ضم القربة، ونعلان أفضل لمن وجدها "عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب من أشعر وقلّد بذى الحليفة ثم أحرم ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھیے حاشیہ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۱ باب التمتع) بحوالہ شرح توریشتی علی المصانع تقلید اور اشعار میں ایک حکمت یہ بھی ہے کہ بعض اوقات ہدیٰ راستہ میں ہلاک ہونے لگتی ہے تو اس کو نحر کر دیا جاتا ہے، ایسی صورت میں اگر اس پر کوئی علامت ہوگی تو مساکین اس کو پہچان لیں گے اور اس کا گوشت استعمال کریں گے، اس کے علاوہ ایسے بدنہ وغیرہ کو پہچاننے کے بعد وہ اگر اس کا گوشت لینا چاہیں گے تو اس کے پیچھے پیچھے نحر تک آکر گوشت حاصل کر سکیں گے، تفصیل کے لئے دیکھیے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۲) باب من أشعر وقلّد الخ ۱۲ م

۴۔ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں: "قالوا: والأشبه هو الأيسر لأن النبي صلى الله عليه وسلم طعن في جانب اليسار مقصوداً وفي جانب الأيمن اتفاقاً" تفصیل کے لئے دیکھیے فتح القدير اور غناية (ج ۲ ص ۱۱۳) باب التمتع ۱۲ مرتب

ثابت ہے چنانچہ اشعار جمہور کے نزدیک سنت ہے۔

البتہ امام ابو حنیفہ کی طرف یہ منسوب ہے کہ انہوں نے اشعار کو مکروہ کہا ہے، اسی بنا پر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہ پر بہت تشنیع کی گئی ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کی طرف اس قول کی نسبت مشکوک ہے۔ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہ نہ اصل اشعار کو مکروہ کہتے ہیں اور نہ اس کے سنت ہونے کا انکار کرتے ہیں البتہ اس نسبت کی حقیقت یہ ہے کہ امام ابو حنیفہ کے زمانہ میں لوگ اشعار کرنے میں بہت زیادہ مبالغہ کرنے لگے تھے اور اشعار میں کھال کے ساتھ ساتھ گوشت بھی کاٹ ڈالتے تھے اور گہرے زخم لگاتے تھے جس سے جانوروں کو ناقابلِ برداشت تکلیف ہوتی تھی اور اس جانور کے مرنے کا خطرہ ہوتا تھا اس لئے انہوں نے سدّ الباب اشعار سے روکا، فَإِنَّ النَّاسَ لَا يَرَاعُونَ الْحَدَّ فِي ذَلِكَ، وَرَبُّهُ انْكَسَارُ مَقْصُودِ نَفْسِ اشعار سے روکنا نہ تھا بلکہ مبالغہ فی الاشعار سے روکنا تھا۔

۱۵ حاشیہ نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۱)

پھر اشعار کے بارے میں بحث ہے کہ یہ اہل کے ساتھ مختص ہے یا نہیں؟ حضرت سعید بن جبیرؓ کے نزدیک یہ اہل کے ساتھ مخصوص ہے، چنانچہ ان کے نزدیک غنم و بقرہ کسی کا بھی اشعار نہیں، شعبیؓ اور ابو ثورؓ کے نزدیک بقرہ کی جہاں تقلید درست ہے وہاں اشعار بھی درست ہے، حضرت ابن عمرؓ اور حضرت ابی بن کعبؓ کے بارے میں بھی منقول ہے کہ وہ بقرہ کے کولان میں اشعار کرتے تھے، امام مالکؓ کے نزدیک وہ بقرہ جس کا کولان ہو اس کا اشعار کیا جائے گا اور جس کا کولان نہ ہو اس کا اشعار نہیں کیا جائے گا۔ مختصر یہ کہ، اہل کے اشعار اور غنم کے عدم اشعار پر اتفاق ہے جبکہ بقرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔ دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۳۱) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۶ چنانچہ صاحب ہدایہ مختصر القدوری کی اس عبارت "ولا يشعر عند أبي حنيفة" کے تحت لکھتے ہیں: "ویکرہ" ہدایہ (ج ۱ ص ۲۶) باب التمتع ۱۲ مرتب

۱۷ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال ابن حزم في المحلى: قال أبو حنيفة: أكره الإشعار، وهو مثله" وقال: (أى ابن حزم) هذه طامة من طوام العالم أن يكون مثله شيء فعله رسول الله صلى الله عليه وسلم، أف لكل عقل يتعقب حكم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ويلزمه أن تكون الجمامة وفتح العرق مثله، فيمنع من ذلك، وهذه قوله لا نعلم لأبي حنيفة فيها متقدم من السلف ولا موافق من فقهاء عصره إلا من ابتلاه الله تعالى بتقليده" عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۵) باب من اشعر وقلد الخ ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھیے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۵) باب من اشعر وقلد الخ۔ از فتح الباری (ج ۳ ص ۲۳) باب اشعار البدن ۱۲ مرتب

حقیقت یہ ہے کہ امام طحاویؒ ہی کی بات رائج ہے اور وہ اعلم الناس بمذہب ابی حنیفہ ہیں۔
اس کے علاوہ اگر امام ابو حنیفہؒ سے اس قسم کا کوئی قول مروی ہے تو اس کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ
اشعار کے مقابلہ میں تقلیدِ ابنِ فضال ہے جس کی دلیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنے بدلوں
کا سوق فرمایا ہے ان میں سے صرف ایک کا آپ نے اشعار فرمایا تھا باقی سب میں تقلید کی صورت پر
عمل کیا تھا۔

اور اگر بالفرض یہ ثابت بھی ہو جائے کہ امام صاحبِ نفسِ اشعار کو مکروہ سمجھتے تھے تب بھی یہ
ان کا اجتہاد ہے جو رائے پر نہیں بلکہ احادیثِ النہی عن المثلۃ اور احادیثِ النہی عن تعذیب الحيوان پر مبنی
ہے، گویا وہ احادیثِ اشعار کو ان سے منسوخ مانتے ہیں اور اس قسم کے اجتہادات ہر مجتہد کے ہاں

۱۔ چنانچہ علامہ عینیؒ اس مقام پر امام طحاویؒ کے بارے میں لکھتے ہیں: "هو أعلم الناس بمذاهب الفقهاء
ولاسيما بمذهب أبي حنيفة" عمدہ (ج ۱۰ ص ۳۵) باب من أشعروا قلد الخ۔

نیز حافظ ابن حجرؒ بھی لکھتے ہیں: "ويتعين الرجوع إلى مقال الطحاوي، فإنه أعلم من غيره بأقوال
أصحابه" فتح الباری (ج ۲ ص ۲۵۵) باب اشعار البدن

علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ شافعی رحمہما اللہ کے امام طحاویؒ کی بات کو ترجیح دینے کے بعد صاحب تحفۃ الاحوذی
کی اس بات میں کوئی وزن نہیں رہتا کہ "و أما العذر الذي ذكره الطحاوي وغيره فهو عندی بارد" دیکھئے (ج ۲
مک ۱، باب ما جاء في اشعار البدن) بالخصوص جبکہ ان کی بات بلا دلیل بھی ہے ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ کذا قال الحافظ الإمام فضل الله التوربشتي الحنفی فی شرحه علی المصابيح . أنظر للتفصيل حاشية
فصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۸) باب التمتع ۱۲ مرتب

۳۔ دونوں قسم کی احادیث کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۲۸ و ۸۲۹) کتاب الذبائح والصيد والتسمية، باب
ما يكره من المثلة والمصورة والمجتمعة — اور سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۳۹۱) کتاب الضحایا، باب فی المبالغة فی
الذبح، اور نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۸ تا ۱۲۰) باب التمتع ۱۲ مرتب

۴۔ لیکن سلامہؒ کی "الروض الألف" میں لکھتے ہیں: "النهي عن المثلة كان بإثر غزوة أحد، فحديث الإشعار في
حجة الوداع، فكيف يكون الناس من متقدمي المنسوخ؟ لهذا راجح یہ ہے کہ احادیثِ اشعار احادیثِ نہی عن المثلة
کے ساتھ معارض ہیں، و إذا وقع التعارض فالترجيح للحرم، علامہ زلیخیؒ نے بھی اسی کو ترجیح دی ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے

نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱۸) ۱۲ مرتب عفی عنہ

ملتے ہیں اور محض ان کی وجہ سے کسی مجتہد کو موجب طعن نہیں بنایا جاسکتا۔

واضح رہے کہ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے ایسی روایات مروی ہیں جن سے تفسیر بن الاشعار و ترکہ کا پتہ چلتا ہے، گویا ان دونوں حضرات کے نزدیک اشعار نہ سنت ہے اور نہ ہی مستحب بلکہ مباح ہے جس سے معلوم ہوا کہ امام ابوحنیفہؒ کا مسلک ان کے قریب قریب ہے۔

قال (أبو عیسیٰ) سمعت یوسف بن عیسیٰ یقول: سمعت وکیعاً یقول حین روی هذا الحدیث فقال: لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا، فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة قال سمعت أبا السائب یقول: كنا عند وکیع، فقال لرجل عنده من ينظر في الرأي: أشعر رسول الله صلى الله عليه وسلم، ویقول أبو حنیفة: هو مثله، قال الرجل: فإنه قد روی عن إبراهيم النخعی أنه قال: الإشعار مثله، قال: فرأيت وکیعاً غضب غضباً شديداً وقال: أقول لك: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: قال إبراهيم! ما أحقك بأن تحبس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا! یہاں امام ترمذیؒ یہ نقل کر رہے ہیں کہ حضرت وکیعؒ نے اصحابِ اہلِ آدی کے سامنے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے اشعار نے کا ذکر کیا، اور یقول ابوحنیفہؒ ہو مثله کہہ کر امام ابوحنیفہؒ کے قول پر حیرت کا اظہار فرمایا اس پر اس آدی نے کہا کہ ابراہیم نخعیؒ سے بھی ایسا ہی منقول ہے، حضرت وکیعؒ نے یہ سنا تو سخت غیض و غضب اور ناراضگی کا اظہار فرمایا، واضح رہے کہ سنن ترمذی میں یہ واحد مقام ہے جہاں امام ابوحنیفہؒ کا صراحتاً تذکرہ آیا ہے۔ صاحب تحفۃ الاحوذی نے مذکورہ واقعہ کو بنیاد بنا کر کہا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابوحنیفہؒ کے مقلد نہیں تھے بلکہ ان سے شدید اختلاف رکھتے تھے۔

شہ حضرت عائشہؓ کی روایت اس طرح ہے "عن الأسود عن عائشة أنها أرسل إليها اشعور: - یعنی البدنة - فقالت: إن شئت، إنما اشعر لتعلم أنها بدنة"

اور حضرت ابن عباسؓ کی روایت اس طرح ہے "عن عطاء عن ابن عباس قال: إن شئت فأشعر المهدي وإن شئت فلا تشعر"

دونوں روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۴ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) فی الاشعار اواجب هو أم لا؟ رقم الحدیث

۱۶۳ و ۱۶۹ (طبع: إدارة القرآن العلوم الاسلامیہ کراچی ۵)

مذکورہ دونوں روایات کی سند جید ہے، لہذا قال العینی فی العدة (ج ۱ ص ۳۵۰) باب من اشعر وقلد ۱۲ مرتب عنی عندہ ۱۵ چنانچہ وہ لکھتے ہیں: فأشعر وکیع بہلذین القولین علیہ وعلیٰ صحابہ انکاراً شديداً ورد علیہ ردّاً بلیغاً، وظهر من هذین القولین أن وکیعاً لم یکن حنیفاً مقلداً إلا ما مرأی حنیفاً فإنه لو کان حنیفاً لم ینکر علیہ هذا الانکار البتہ، فبطل قول صاحب العرف الشذی أن وکیعاً کان حنیفاً تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۰۱) باب ما جاء فی اشوار البدنة ۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ذہبیؒ نے تذکرۃ الحفاظ میں، حافظ مزینؒ نے تہذیب کمالؒ میں اور حافظ زبیدیؒ نے عقود الجواهر المنیفہ میں نقل کیا ہے کہ حضرت وکیعؒ امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیا کرتے تھے۔ اور ان کے شاگرد تھے لہذا جن حضرات نے ان کو حنفی قرار دیا ہے ان کا قول

۱۷ کما نقل الشیخ البنوری فی معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳) ۲۱۲

۱۸ (ج ۳ ص ۱۶۵) من اسمہ وکیع، ترجمۃ وکیع بن الجراح (نسخۃ مصوّرة عن النسخۃ الخطیۃ المحفوظۃ بدارالکتب المصریۃ) ۱۲ مرتب

۱۹ دیکھئے (ج ۱ ص ۱) فی مقدمۃ المؤلف ۲۱۲

۲۰ نیز دیکھئے سیر أعلام النبلاء للذہبی (ج ۹ ص ۱۷۸) ترجمۃ وکیع بن الجراح رقم ۷۷۷۔ اور تہذیب التہذیب (ج ۱۱ ص ۱۷۷) ترجمۃ وکیع بن الجراح ۱۲ مرتب

۲۱ دیکھئے تاریخ بغداد (ج ۱۳ ص ۲۲۴) ترجمۃ النعمان بن ثابت رقم ۷۲۹۔ اور سیر أعلام النبلاء (ج ۶ ص ۳۹۷) ترجمۃ ابی حنیفہ، رقم ۱۶۳

واضح رہے کہ صاحب تحفۃ الاحوذی یہ بات تسلیم کرتے ہیں کہ حافظ ذہبیؒ نے یحییٰ بن یحییٰ کا وکیع بن الجراح کے بارے میں یہ قول نقل کیا ہے: ”ما رأیت أفضل منه۔ یعنی من وکیع۔ یقوم اللیل ویسر الصوم ویفتی بقول أبی حنیفہ“ لیکن وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ”ویفتی بقول أبی حنیفہ“ کا قول اپنے عموم پر نہیں ہے بلکہ یہ خصوص پر محمول ہے، اور اس سے مراد یہ ہے کہ وکیع نبیذ تمر کے مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے قول پر فتویٰ دیتے تھے چنانچہ وہ نبیذ تمر کے جواز کے قائل تھے اور خود بھی پیتے تھے۔ اس سلسلہ میں علامہ مبارکپوریؒ کا استدلال حافظ ذہبیؒ کے اس قول سے ہے ”ما فیہ (ای فی وکیع) الا شربہ بنیذ الکوفین“ گویا صرف اسی بات کی وجہ سے ان کے بارے میں ”یفتی بقول أبی حنیفہ“ کہا گیا۔ دیکھئے تحفۃ الاحوذی (ج ۲ ص ۱۷۸)

اس کا جواب یہ ہے کہ علامہ مبارکپوریؒ کی یہ تاویل وارد اور تکلف محض ہے، ورنہ یحییٰ بن یحییٰ کے کلام کا سیاق صاف بتلا رہا ہے کہ ”یفتی بقول أبی حنیفہ“ اپنے عموم پر ہے، جہاں تک حافظ ذہبیؒ کے کلام سے استدلال کا تعلق ہے وہ بھی درست نہیں اس لئے کہ حافظ ذہبیؒ کا مقصود یحییٰ بن یحییٰ کے کلام کی تفسیر کرنا نہیں ہے بلکہ مفسر یہ بتلانا ہے کہ حضرت وکیعؒ میں دینی اعتبار سے کسی قسم کی کمزوری نہیں پائی جاتی تھی بجز اس کے کہ وہ شرب نبیذ تمر کے قائل تھے (اور یہ کمزوری بھی حافظ ذہبیؒ کے مسلک کے مطابق ہے نہ کہ حضرت وکیعؒ کے) اس کے علاوہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ وکیع بن الجراح تو خود کوفی ہیں اور کوفین سب جواز بنیذ (باقی ماضیہ اگلے صفحہ پر)

بے بنیاد نہیں ہے، البتہ ایک عام آدمی کی تقلید میں اور ایک متبحر عالم کی تقلید میں فرق ہوتا ہے وہ یہ کہ متبحر عالم بعض اوقات اپنے دلائل کی بنا پر امام سے اختلاف بھی کرتا ہے لیکن یہ اختلاف اس امام سے اس کے منتسب ہونے پر اثر انداز نہیں ہوتا جیسا کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام زفرؒ نے امام ابو حنیفہؒ سے بہت سے مسائل میں اختلاف کیا ہے، اس کے باوجود سب انہیں حنفی کہتے ہیں۔
 رہا حضرت وکیعؒ کا اس مسئلہ میں غصیناک ہونا سو وہ غلیظ امام ابو حنیفہؒ پر نہ تھا اور اس کی وجہ یہ تھی کہ اس شخص نے حدیث نبوی کے مقابلہ میں ابراہیم نخعیؒ کا قول اس طرح پیش کیا تھا کہ صورت حدیث کے ساتھ معارضہ کی پیدا ہو گئی تھی، اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے کہ امام

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

کے قائل ہیں، اب اگر ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں علامہ مبارک پوریؒ کی خصوص کی تاویل اختیار کی جائے تو امام ابو حنیفہؒ کی کیا خصوصیت باقی رہ جائے گی؟ معلوم ہوا کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں عموم مراد ہے نہ کہ خصوص۔ ماخوذ از معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۳ و ۲۹۴) بزیادۃ و ایضاح۔

علامہ مبارک پوریؒ لکھتے ہیں کہ ”یفتی بقول ابی حنیفہ“ میں اگر عموم بھی مراد لیا جائے تب بھی یحییٰ بن محسنؒ کا مقصود یہ ہے کہ وکیعؒ ہر اس مسئلہ میں امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق فتویٰ دیتے تھے جو حدیث کے مخالف نہیں ہوتا تھا والدلیل علی ذلک قولہ المذکور ان فی الباب۔ تحفہ (ج ۲ ص ۲۷۱)

اس کا جواب یہ ہے کہ اس کلام سے اگر مقصود یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا مسلک بیشتر مسائل میں احادیث کے خلاف ہوتا ہے سو یہ دعویٰ بدیہی البطلان ہے اور اس کی مدلل تردید حنفیہ نے ہر مسئلہ کے تحت علیحدہ کر دی ہے اور ہم بھی اس بحث کو مقدمہ درس ترمذی میں اصولی طور پر ذکر کر چکے ہیں۔

اور اگر مقصود یہ ہے کہ بعض مسائل میں حنفیہ کا مسلک احادیث کے خلاف ہے سو یہ دعویٰ بھی غلط اور محل نظر ہے۔ بہر حال حضرت وکیع بن الجراحؒ کا حنفی المسلک ہونا قوی دلائل سے ثابت ہے، جہاں تک بعض مسائل میں ان کے امام ابو حنیفہؒ سے اختلاف کا تعلق ہے سو یہ ان کے حنفی ہونے کے منافی نہیں کما سیاتی فی تقریر الأستاذ المحترم

حفظہ اللہ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ دیکھئے مزید تفصیل کے لئے معارف السنن (ج ۶ ص ۲۹۱ و ۲۹۲) ۱۲ م

ابو یوسفؒ کے سامنے ایک شخص نے حدیثِ دباءؒ سنکر یہ کہا کہ مجھے تو دباءؒ پسند نہیں، اس وقت امام ابو یوسفؒ نے اس آدمی پر شدید غصہ اور ناراضگی کا اظہار فرمایا حالانکہ یہ فی نفسہ کوئی جرم نہیں تھا، لیکن چونکہ یہ بات اس نے حدیثِ سنکر کہی تھی اس لئے صورتِ معارضہ کی پیرا ہو گئی تھی اس لئے امام ابو یوسفؒ نے اس پر سختی کے ساتھ تنبیہ فرمائی، اس قسم کے معارضہِ صوریہ کے موقع پر سلف کی شدید ناراضگی کے کتبِ احادیث میں اور بھی متعدد واقعات موجود ہیں، بہر حال واقعہ مذکورہ فی الباب میں حضرت وکیعؒ کی ناراضگی سے ان کے فیر حقیقی ہونے پر استدلال درست نہیں اور نہ ہی اس سے امام ابو حنیفہؒ کی کوئی تنقیص لازم آتی ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ روایت اس طرح ہے "عن أنس بن مالك قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الدباء، فألقى بطعام أودعى له، فجعلت أتتبعه فأضعه بين يديه لما أعلم أنه يحبّه" (شامل ترمذی ص ۱۳) باب ماجاء فی صفة إمام رسول الله صلى الله عليه وسلم۔

اسی باب میں دباء سے متعلق حضرت انسؓ کی ایک اور روایت بھی مروی ہے۔ نیز سنن ترمذی میں بھی حضرت انسؓ ہی کی ایک اور روایت دباء سے متعلق مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۵) أبواب الأطلعة، باب ما جاء فی أكل الدباء ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں: "ونظيره ما وقع لأبي يوسف حين روى أنه عليه السلام كان يحب الدباء، فقال رجل: أنا ما أحتيه، فسل سيف أبو يوسف وقال: جدد الإيمان وإلا لأقتلك" (مرقاۃ المفاتیح ج ۳ ص ۶) باب الجماعة وفضلها، الفصل الثالث ۱۲ مرتب

۳۔ مثلاً سنن ترمذی میں حضرت ابن عمرؓ اور ان کے صاحبزادے کا واقعہ "عن مجاهد قال: كنا عند ابن عمر، فقال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ائذوا للنساء بالليل إلى المساجد، فقال ابنه: والله لا نأذن لهن، يتخذنه دغلاً (حيلة الفساد) فقال: فعل الله بك وفعل، أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم، وتقول: لا نأذن" (ج ۱ ص ۱۱) باب فی خروج النساء إلى المساجد۔ اور مسلم کی روایت میں اسی واقعہ میں یہ الفاظ مروی ہیں "فأقبل عليه عبد الله فسبّه سبّاً سيئاً، ما سمعته سبّه مثله قطّ، وقال: أخبرك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتقول: والله لنمنعنهم" (ج ۱ ص ۱۸۳) باب خروج النساء إلى المساجد۔ اور امام احمدؒ مجاہدؒ سے نقل کرتے ہیں "فما كلمه عبد الله حتى مات" (کما نقل الحافظ فی الفتح ج ۲ ص ۲۸۹) باب خروج النساء إلى المساجد بالليل والغلس۔

اس قسم کے مزید واقعات کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۱ ص ۱۴۱ و ۱۴۲) باب جاء فی کراهية البول في المغتسل ۱۲ مرتب عنی عنہ

باب ماجاء فی تقلید الغنم

عن عائشۃ قالت: کنت أقتل قلائد هدی رسول الله صلی الله علیہ وسلم کلها غنماً شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک اونٹوں کی طرح بکریوں میں تقلید مشروع ہے لیکن حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک تقلید اہل و بقر کے ساتھ مخصوص ہے اور غنم میں مشروع نہیں ہے۔
شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں غنم کے لئے قتل قلائد کا ذکر ہے۔

حنفیہ و مالکیہ اول تو اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ اس روایت میں غنم کا ذکر اسود بن یزید کا

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۰۳) کتاب المناسک، باب تقلید الغنم۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۴۲۵) باب استحباب بعت الہدی الی الحرم۔ والنسائی (ج ۲ ص ۱۷۱) تقلید الغنم۔ وأبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب فی الإشعار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ج ۲ ص ۱۷۱) باب تقلید الغنم ۱۲ م
اس روایت میں لفظ "کلها" کو منصوب اور مجرور دونوں طریقے سے پڑھ سکتے ہیں، منصوب پڑھنے کی صورت میں یہ لفظ "قلائد" کی تاکید ہے گا اور مجرور پڑھنے کی صورت میں لفظ "ہدی" کی۔ پھر لفظ "غنماً" سے حال ہونے کی وجہ سے منصوب ہے لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ مضاف الیہ سے حال واقع ہونا جب درست ہوتا ہے جبکہ مضاف کو مضاف کے مقام پر رکھنا درست ہو وہو ہنا مفقود۔

علامہ بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵) میں اس کو تصرف رداۃ قرار دیا ہے اور ترمذی کی رداۃ کے مقابلہ میں روایات بخاری کو ترجیح دی ہے جن میں یہی مضمون دو سطر کے ساتھ بیان کیا گیا، مثلاً ایک روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں "کنت أقتل القلائد للنبی صلی اللہ علیہ وسلم فیقلد الغنم" اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "کنت أقتل قلائد الغنم للنبی صلی اللہ علیہ وسلم" دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ ص ۲۳۳) باب تقلید الغنم۔

واضح رہے کہ بعض حضرات کے نزدیک اگر مضاف الیہ کو مضاف کی جگہ پر نہ بھی رکھا جاسکتا ہو تب بھی اگر مضاف مضاف الیہ کے جز کی طرح ہو تو مضاف الیہ سے حال بنانا درست ہے اور "قلائد" چونکہ "ہدی" کے ساتھ متصل ہوتے ہیں اس اعتبار سے وہ ہدی کے جز کی طرح ہیں لہذا حدیث باب میں "غنماً" کو "ہدی" سے حال بنانا درست ہے۔

پھر بعض حضرات کے نزدیک مضاف الیہ سے بغیر کسی شرط کے حال بنانا درست ہے، ان حضرات کے مسلک پر تو کوئی اشکال ہی نہیں۔ کذا فی حاشیۃ جامع الاصول (ج ۳ ص ۳۷۱) فی الإشعار والتقلید تحت رقم الحدیث ۳۵۶ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقریباً، ورنہ حقیقت یہ ہے کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے حج میں بکریاں لے جانا ثابت نہیں بلکہ اونٹ لے جانا ثابت ہے۔

دوسرے حضرت شاہ صاحبؒ یہ فرماتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ قلابے بکریوں

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

نقلاً عن شرح الترمذی لأبی الطیب ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۷ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے "المعنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل ویسن تقلید الہدی - وشرح

نوی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) باب استحباب بعث الہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۳۸ جواب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷ جس کی توضیح یہ ہے کہ اس روایت کو حضرت عائشہؓ سے نقل کرنے والے متعدد حضرات تابعین ہیں، عروہ بن

الزبیر، عمرہ بنت عبد الرحمن، قاسم البقلاب، مسروق اور اسود۔ رحمہم اللہ۔ ان تمام حضرات میں سے صرف اسود ہی غنم

کا ذکر کرتے ہیں اور کسی بھی روایت میں غنم کا ذکر نہیں بلکہ "كنت أقتل قلاباً هدى رسول الله صلى الله

عليه وسلم" یا اس جیسے الفاظ مروی ہیں، تمام روایات کے لئے دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲۵) باب استحباب

بعث الہدی إلى الحرم ۱۲ مرتب

۱۸ علامہ عینیؒ نے عدم تقلید غنم کی دلیل یہ ذکر کی ہے "لأنها تضعف عن التقليد" یعنی بحری ایک کمزور جانور

ہے وہ قلابہ کی متحمل نہیں ہو سکتی۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰۷) باب تقلید الغنم۔

ابن المنذر فرماتے ہیں: "ولم نجد لهم (أي للحنفية والمالكية) حجة إلا قول بعضهم أنها

تضعف عن التقليد وهي حجة ضعيفة، لأن المقصود من التقليد العلامة، وقد اتفقوا على أنها

لا تشعر أنها تضعف عنه، فقلد بما لا يضعفها" کذا نقل الحافظ في الفتح (ج ۳ ص ۲۷۱) باب تقلید الغنم۔

اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ غنم میں علامت کے لئے نفس تقلید کافی ہے، خواہ صوف کے

چھوٹے سے ٹکڑے کے ذریعہ ہو، البتہ غنم چونکہ ایک کمزور جانور ہے، اس لئے اس کے حق میں تقلید نعلین پر عمل نہیں

کیا جائے گا، اور حنفیہ کے نزدیک بھی راجح یہی ہے کہ غنم میں نفس تقلید تو درست ہے تقلید نعلین نہیں کما سیاق فی التقریر

صاحب بدائع نے عدم تقلید غنم پر ایک اور طریقہ سے استدلال کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "والدلیل

على أن الغنم لا تقلد قوله تعالى: وَلَا الْهَدَى وَلَا الْقَلْبُودُ" عطف القلاب على الہدی

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے لئے تیار ہو رہے تھے تب بھی اس حدیث میں یہ تصریح نہیں ہے کہ تقلید سے مراد تقلیدِ نعلین ہے بلکہ ظاہر یہ ہے کہ نعلین کے بغیر محض اون کے قلاوے ڈالنا ہی پیش نظر تھا اور عند الحنفیہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

”ثم لا يحرم“ حدیثِ باب کے یہ الفاظ اس پر دال ہیں کہ صرف تقلیدِ غنم سے آدمی محرم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

والدطف يقتضى المغایرة فی الأصل، واسم الهدی يقع علی الغنم والإبل والبقر جمعاً، فهذا يدل علی أن الهدی نوعان : ما یقلد وما لا یقلد، ثم الإبل والبقر یقلدان بالإجماع، فتعین أن الغنم لا تقلد لیكون عطف القلائد علی الهدی عطف الشئ علی غیره فیصح “بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل وأما بیان ما یصیر به محرماً ۱۲ مرتب

۳ معارف السنن (ج ۶ ص ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۵ پھر ابن المنذر فرماتے ہیں: ”والحنفية فی الأصل یقولون : لیست الغنم من الهدی، فالحدیث حجة علیهم من جهة أخرى“ کذا نقل الحافظ فی الغنم (ج ۲ ص ۲۳) باب تقلید الغنم۔ مطلب یہ کہ حنفیہ چونکہ غنم کو ”هدی“ میں شمار نہیں کرتے جبکہ دوسرے حضرات کے نزدیک غنم ہدی میں شامل ہے، اس دوسرے مسئلہ میں بھی حدیثِ باب حنفیہ کے خلاف حجت ہے، اس لئے کہ حدیثِ باب میں ”کتبت أقتل قلائد هدی رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها غنماً“ کہہ کر ”غنم“ پر ”ہدی“ کا اطلاق کیا گیا ہے۔ لیکن حنفیہ پر ابن المنذر کا یہ اعتراض درست نہیں، چنانچہ علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا افتراء علی الحنفية ففی أى موضع قالت الحنفية : إن الغنم لیست من الهدی، بل كتبهم مشحونة بأن الهدی اسم لما یهدی من النعم إلى الحرم لیتقرب به، قالوا : وأدناه شاة لقول ابن عباس رضی الله تعالی عنهما : ”ما استیسر من الهدی شاة“ وعن هذا قالوا : الهدی إبل وبقر وغنم ذکرها وإنائها، حتی قالوا هذا بالإجماع، وإنما مذهبهم أن التقليد فی البدنة، والغنم لیست من البدنة، فلا تقلد لعدم التعارف بتقلیدها، إذ لو كان تقلیدها سنة لما ترکوها“

’سندہ اقاری (ج ۱ ص ۱۰) باب تقلید الغنم ۱۲ مرتب غنی عنہ

نہیں ہوتا چنانچہ جمہور کا مسلک یہی ہے کہ صرف تقلیدِ ہدی سے آدمی محرم نہیں ہوتا جب تک کہ تلبیہ نہ کہہ لے یا سوق نہ کر لے، اسی طرح ہدی کو بھیجنے سے محرم نہیں ہوتا، پھر سوق کی صورت میں اگرچہ تلبیہ نہ پڑھے محرم نہ ہوتا ہے اس لئے کہ ہدی کا سوق تلبیہ پڑھنے کے درجہ میں ہے۔ تفصیل کے لئے اعلان السن کی طرف مراجعت کریں۔ واللہ اعلم

۱۷ "وعن جماعة من الصحابة رضى الله عنهم منهم على وابن مسعود وابن عمر وجابر رضى الله عنهم أنهم قالوا: إذا قلّد فقد أحرم، وكذا روى عن ابن عباس رضى الله عنهما أنه قال: إذا قلّد وهو يسير الحج أو العمرة فقد أحرم." بدائع الصنائع (۲۵ ملا) فصل وأما بيان ما يصير به محرماً - ابن المنذر نے سفیان ثوری، امام احمد اور امام اسحق کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے، کذا نقل الحافظ فی الفتح (۳ ص ۴۳) باب من قلّد الفلاں بیدہ) لیکن علامہ عینی نے ان تینوں حضرات کا مسلک جمہور کے مطابق نقل کیا ہے۔ عمدہ (ج ۱۰ ص ۲۵۷، باب من أشعر وقلّد)۔ علامہ خطابی نے اصحابِ رای کا مسلک حضرت ابن عباس کے مطابق نقل کیا ہے لیکن حافظ ابن حجر ان کی تردید کرتے ہوئے فرماتے ہیں "وهو خطأ عليهم، فالطحاوی أعلم بهم منه" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

مذکورہ صحابہ کرام میں سے حضرت علی کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے أن عمر وعلياً وابن عباس كانوا يقولون في الرجل يرسل بدنة أنه يمسك عما يمسك عنه المحرم ليس إلا يلبتي قال جعفر: يواعدهم يوافقوا إذا كان ذلك اليوم الذي يواعدهم أن يشعروا يمسك عما يمسك عنه المحرم (ج ۳ ص ۵۷، رقم ۵۷) من كان يمسك عما يمسك عنه المحرم ادل تو تقلید کے بارے میں یہ روایت صریح نہیں دوسرے اس کے بارے میں حافظ ابن حجر کہتے ہیں: "وهذا منقطع" فتح الباری (ج ۳ ص ۴۳)

حضرت ابن مسعود کا اثر آخر کو نہ مل سکا، بلکہ حافظ ابن حجر نے تو ان کا مسلک جمہور صحابہ یعنی حضرت عائشہ، حضرت انس اور حضرت ابن الزبیر وغیرہم کے مطابق نقل کیا ہے، یعنی لا يصير بذلك محرماً حضرت ابن عمر کا اثر مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے "من قلّد فقد أحرم" (ج ۳ ص ۵۷، رقم ۵۷، فی الرجل يقلّد أو يجلل أو يشعر وهو يسير الإحرام) حضرت ابن عباس کا اثر بھی مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں مروی ہے من جلد أو قلّد أو أشعر فقد أحرم" (ج ۳ ص ۵۷، رقم ۵۷) جہاں تک ان دونوں آثار کا تعلق ہے سو اول تو انہیں استحب تشبہ بالمحرّمین پر محمول کیا جاسکتا ہے دوسرے حافظ ابن حجر نے امام زہری کا قول نقل کیا ہے کہ لوگوں کو جب حضرت عائشہ کی مرفوع روایت کا علم ہوا تو انہوں نے حضرت ابن عباس کے فتویٰ کو چھوڑ دیا (فتح الباری ج ۳ ص ۴۳ و ۴۴) لامحالہ حضرت ابن عمر کے اثر کا بھی یہی حکم ہوگا۔ (باقی حاشیہ ص ۱۷۷ پر)

باب مَا جَاءَ إِذَا عَطِبَ الْهَدْيُ مَا يَصْنَعُ بِهِ

عن ناجية الخزاعي صاحب بدن رسول الله صلى الله عليه وسلم -

قال: قلت: يا رسول الله! كيف أصنع بما عطيته من الهدى؟ قال: انحرها ثم اغمس نعلها في دمه، ثم خل بين الناس وبينها قباكلوها، اگر ہدی ہلاک ہونے لگے تو اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو ذبح کر دے اور اس کے نعل کو خون میں بھگو کر کوہان پر مل

(ہفتیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جہاں تک حضرت جابر کا تعلق ہے ان سے ایک مرفوع روایت مسند احمد اور بزار میں مذکور ہے اس روایت کے بارے میں علامہ سیوطی لکھتے ہیں "رجال أحمد ثقات" اور اسی روایت کے ایک دوسرے طریق کے بارے میں وہ لکھتے ہیں: "رجال رجال الصحيح" مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۷۷) باب فیمن بعث ہدیہ وہو مقیم لیکن حقیقت یہ ہے کہ علامہ سیوطی کا اس روایت کو صحیح قرار دینا درست نہیں اور متعدد محدثین نے اس روایت کو ضعیف قرار دیا ہے۔ حافظ ابن حجر فرماتے ہیں: "وهذا لا حجة فيه لضعف إسناده" فتح الباری (ج ۲ ص ۲۷۷) باب من قلده القلائد بیده - مزید کلام کے لئے دیکھیے اعلا السنن (ج ۱ ص ۱۰۳) باب من قلده بدنته وساقها ۱۲ مرتب عنی عند۔

۱۷ چنانچہ صاحب ہدایہ فرماتے ہیں "لأن سوق الهدى في معنى التلبية في إظهار الإجابة لأنه لا يفعله إلا من يريد الحج أو العمرة، وإظهار الإجابة قد يكون بالقلل، فيصير به محرماً لا اتصال النية بفعل هو من خصائص الإحرام - ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۷) قبیل باب القرآن ۱۲ مرتب

۱۸ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۵۷) باب من قلده بدنته وساقها فقد أحرم ۱۲ مرتب (حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۹ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الهدى إذا عطي قبل أن يبلغ وابن حبان في سننه (ص ۲۷۷) باب في الهدى إذا عطي ۱۲ م

۲۰ ہر ابن کعب بن جندب أو جندب بن کعب، شروع میں ان کا نام ذکر کیا تھا، بعد میں جب انہوں نے قریش کے پنجہ ظلم سے نجات پائی اس وقت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کا نام ناجیہ رکھ دیا، صحیح ستہ میں ان سے سوائے اس ایک حدیث باب کے کوئی روایت مروی نہیں۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۷)

۲۱ عطب - بالکسر - أي هلك وعجز عن السير - مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۱۷۱) مادة عطب " ۱۲ م

دے تاکہ لوگوں کو پتہ چل جائے کہ یہ ہدی ہے۔

پھر ایسے جانور کے بارے میں حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ ایسے جانور میں سے خود کھانا یا اغنیاء کو کھلانا جائز نہیں، بلکہ اُسے صرف فقراء کھا سکتے ہیں البتہ اگر وہ ہدی واجب تھی تو اس کے ذمہ ضروری ہے کہ اس کی جگہ دوسری ہدی قربان کرے اور یہ ہدی اس کی ملکیت ہوگئی، چنانچہ اُسے خود کھانے، اغنیاء و فقراء کو کھلانے اور ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے، حنفیہ کے علاوہ امام احمد اور مالکیہ میں سے ابن القاسم کا بھی یہی مسلک ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک اس کے برعکس حکم یہ ہے کہ اگر وہ نفلی ہدی ہے تو اس کو اس میں ہر قسم کے تصرف کا اختیار ہے اور اگر وہ نذر کی ہدی ہے تو اس کی ملکیت اس سے زائل ہوگئی اب وہ صرف مسکینوں کا حق ہے لہذا اس کو بیچنا جائز ہے اور نہ ہی دوسرے جانور کے ساتھ تبدیل کرنا۔

حنفیہ کے قول کی وجہ یہ ہے کہ نفلی جانور خریدنے سے وہ ذبح کے لئے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس کو قربت ہی میں خرچ کرنا ضروری ہے اور اس کا طریقہ یہی ہے کہ فقراء کو کھلایا جائے اغنیاء کو کھلانے سے یہ مقصد حاصل نہیں ہوتا بخلاف ہدی واجب کے کہ وہ خریدنے سے متعین نہیں ہوتی بلکہ اس کی جگہ دوسرا جانور بھی قربان کیا جاسکتا ہے، لہذا وہ جانور متعین طور سے قربت کے لئے خاص نہ رہا۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو چونکہ اس میں نفلی اور نذر کی کوئی وضاحت نہیں اور نہ ہی غنی و فقیر کا کوئی ذکر ہے اس لئے یہ کسی کے مذہب پر بھی صریح نہیں بلکہ اس میں دونوں مذاہب کی گنجائش ہے۔

اور ظاہر یہ ہے کہ یہ ہدی واجب تھی اور غنی و فقیر ہر ایک کے لئے اس کا کھانا درست تھا لہذا یہ مذہب الجمہور، چنانچہ حدیث باب میں "خَلَّ بَيْنَ النَّاسِ وَبَيْنَهَا فَيَأْكُلُوها" کے عام الفاظ اس پر دال ہیں۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ مسلم کی روایت میں تو یہ الفاظ آئے ہیں "لَا تَأْكُلُ مِنْهَا أَنْتَ وَلَا أَحَدٌ مِنْ أَهْلِ رِفْقَتِكَ"۔

شارح مسلم ابو عبد اللہ ابی مالکیؒ نے "إِكْمَالُ إِكْمَالِ الْعِلْمِ" میں اس کا یہ جواب دیا ہے کہ

آپ نے یہ حکم سدا للذرائع دیا تھا کہ کہیں لوگ اُسے (کھانے کی طمع میں) اندیشہ ہلاکت سے پہلے ہی ذبح نہ کر دیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ما جاء في ركوب البدنة

عن انس بن مالك ان النبي صلى الله عليه وسلم رأى رجلاً يسوق بدنة فقال له: اركبها، فقال: يا رسول الله! إنها بدنة فقال له في الثالثة أو في الرابعة: اركبها ويحك أو ويلك «امام شافعی، امام احمد اور امام اسحق کے نزدیک رکوب بدنة عند الحاجة درست ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک رکوب درست نہیں الا یہ کہ اضطرار ہو، سفیان ثوری، شعبی، حسن بصری اور عطاء وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ کذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵)۔ وفي فتح الملهم: «قال الطيبي: سواء كان فقيراً أو غنياً، وإنما منعوا ذلك قطعاً لإطاعتهم لسلايخها أحد ويتعلل بالعطب اهـ - قال المازري: نهاه عن ذلك حماية أن يتساهل فينحره قبل أو أنه، قال القرطبي: لأنه لو لم ينعهما أمكن أن يبادر فينحره قبل أو أنه، وهو من المواضع التي وقعت في الشرع وحلت ما لك على القول بسدا للذرائع وهو أصل عظيم لم يظفر به إلا مالك رحمه الله لدقة نظره اهـ قلت (القائل هو الشيخ العقافى صاحب فتح الملهم): وقد استعمله أصحابنا أيضاً كثيراً في مسائلهم. واللہ اعلم (ج ۳ ص ۳۵۶) باب ما يفعل بالهدى إذا عطب في الطريق ۱۲ مرتب

۲۔ مسئلہ الباب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۰۵ تا ۵۰۶) اور اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۴۹۳ تا ۴۹۴)

باب ما يفعل بالهدى إذا خاف عليه العطب ۱۲ مرتب

۳۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۹) باب ركوب البدن - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۹)

باب جواز ركوب البدنة المهداة لمن احتاج إليها ۱۲ م

۴۔ ركوب بدنة کے بارے میں فقہاء کے تقریباً سات مذاہب ہیں :-

(۱) مطلقاً جواز عروہ بن الزبیر اور ظاہریہ کا یہی مسلک ہے، ونسبہ ابن المنذر، ابی احمد واسحق۔

(۲) ركوب مطلقاً تو نہیں البتہ عند الحاجة درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل اصل تقریر میں آگئی)

(۳) شدت حاجت یعنی اضطرار کے وقت ركوب درست ہے (اس مسلک سے متعلق تفصیل بھی اصل تقریر میں آچکی ہے)

(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حنفیہ کا استدلال صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی روایت کے الفاظ سے ہے: "ارکبھا بالمعروف
إذا ألجئت إليها حتى تجد ظهراً" واللہ تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء بأتی جانب الرأس یبدأ فی الخلق

عن انس بن مالک قال: لما رمی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الجمرة فخرسک
ثم ناول الخالق شقه الأيمن فخلقه فأعطاه أبا طلحة، ثم ناوله شقه الأيسر فخلقه، فقال:
أقمه بین الناس" بعض نے کہا کہ حجۃ الوداع کے موقعہ پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بال "قراش
(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

(۴) بغیر حاجت کے بھی جواز، البتہ مع الکراہتہ، نسبہ ابن عبدالبرالی الشافعی و مالک

(۵) بقدر حاجت رکوب کا جواز، چنانچہ جب تھک جائے تو سوار ہو سکتا ہے اور کسی قدر آرام حاصل کر لینے

کے بعد سواری سے اترنا ضروری ہے، یہ ابراہیم خفی کا مسلک ہے، یہ مذہب اور تیسرا مذہب قریب قریب ایک ہیں۔

(۶) رکوب کی مطلقاً ممانعت، نقلہ ابن العربی عن ابی حنیفہ و شیع علیہ، لیکن علامہ عینیؒ اور حافظ ابن حجرؒ نے

اس کی تردید کی ہے۔

(۷) رکوب واجب ہے۔ نقلہ ابن عبدالبر عن اہل الظاہر۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۹۷-۳۰۰) باب رکوب البدن ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷ (ج ۱ ص ۲۹۷) باب جواز رکوب البدن المہدۃ لمن احتاج إلیہا ۱۲ م

۱۸ پھر قائلین جواز رکوب کا اس بارے میں اختلاف ہے کہ اس پر سامان لاد سکتا ہے یا نہیں؟ امام مالکؒ کے

نزدیک سامان لادنا جائز نہیں اور جمہور کے نزدیک جائز ہے۔ اسی طرح اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس پر

دوسرے کو سوار کر سکتا ہے یا نہیں؟ جمہور کے نزدیک یہاں بھی گنجائش ہے اور امام مالکؒ کے نزدیک اس کی بھی اجازت

نہیں۔ عمدہ (ج ۱ ص ۳۰۰)

پھر قاضی عیاضؒ نے اس پر اجماع نقل کیا ہے کہ اس کو کر لے پر نہیں دے سکتا۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۴۲۳)

باب رکوب البدن ۱۲ مرتب

۱۹ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳

۲۰ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۵) کتاب الوضوء، باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان۔ و مسلم

فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۵) باب بیان ان السنة یوم الخیر ان یرمی ثم یخیر ثم یخلق والابتداء فی الخلق بالجانب الیمین

من رأس المخلوق ۱۲ م

بن امیہؓ نے کاٹے تھے بعض نے کہا کہ معمر بن عبد اللہؓ آپ کے حلق تھے اور یہ دوسرا قول ہی صحیح ہے، دراصل خراش بن امیہؓ حدیبیہ کے موقع پر آپ کے حلق تھے۔

حلق کا مسنون طریقہ کیا ہے؟ | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ حلق میں مخلوق کے سر کی دائیں جانب سے ابتداء مستحب ہے گویا حلق میں حلق کی دائیں جانب کا نہیں مخلوق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے۔ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: ”وہذا مذهبنا ومذهب الجمهور وقال أبو حنیفہ: یبدأ بجانبه الأيسر“ جس کا مطلب یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک مخلوق کی بائیں جانب سے ابتداء کی جائیگی گویا ان کے نزدیک حلق کی دائیں جانب کا اعتبار ہے نہ کہ مخلوق کی دائیں جانب کا، اور یہ مسلک حدیث باب کے بالکل خلاف ہے اس لئے کہ اس میں تصریح ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے سر کے دائیں جانب کے بال پہلے کٹوائے، اسی لئے شیخ ابن ہمامؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں: ”وہذا یفید أن السنة فی الحلق البداءة بيمين المخلوق رأسه وهو خلاف ما ذکر فی المذهب وهذا هو الصواب“

لیکن راجح یہ ہے کہ امام ابو حنیفہؒ کا اس قول سے رجوع ثابت ہے اور ان کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے کما نقل الشیخ العلامة ابن عابدین فی رد المحتار۔

اختلاف کو ختم کرنے کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ حلق مخلوق کی پشت پر کھڑے ہو کر بال کاٹے، اس صورت میں ابتداء بيمين الحلق اور ابتداء بيمين المخلوق دونوں پر عمل ہو جائیگا۔ واللہ اعلم

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۸) کتاب الوضوء باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۷) باب بیان أن السنة یوم النحر أن یرمی ثم ینحر ثم یحلق ۱۲ م

۳۔ دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۱۷۱) باب الإحرام ۱۲ م

۴۔ چنانچہ وہ شیخ ابن ہمامؒ کے قول ”وہذا هو الصواب“ نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ”واقول: یوافقه ما فی المنتقط عن الإمام: حلقت رأسی فخطأت فی ثلاثہ اشیاء، لما أن جلست قال: استقبل

القبلة، وناولته الجانب الأيسر فقال: إبدأ بأب الایمن، فلما أردت أن أذهب قال: ادفن

شعرك، فرجعت فدفنته اھ نہر ائی فہذا یفید رجوع الإمام الی قول الحجام، ولذا

قال فی الباب: هو المختار“ وراجعہ للتفصیل (ج ۲ ص ۱۸۷) تنبیہ تحت قوله: ”وحلقه الكل أفضل

ولو أزالہ بنحو نورة جاز“ ۱۲ مرتب

مونے مبارک کی تقسیم و اعطاف | حدیث باب سے متبادر یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
 کے بارے میں روایات کا اختلاف

ابو طلحہ انصاریؓ کو دیدیئے تھے، مسلم کی روایت میں بھی اسی کی تصریح ہے، ابو عوانہ کی روایت سے
 بھی متبادر یہی ہے، لیکن ابو بکر بن ابی شیبہ حفص بن غیاث سے جو روایت نقل کرتے ہیں اس میں یہ
 الفاظ ہیں: ”قال للحلاق: ها، وأشار بيده إلى جانب الأيمن هكذا فقسم شعره بين
 من يمينه، قال: ثم أشار إلى الحلاق وإلى جانب الأيسر فخلقه فأعطاه أم سليم“ اس
 روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے خود تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب کے
 بال حضرت ام سلمہؓ کو دیدیئے تھے، اس طرح یہ دونوں روایات متعارض ہو جاتی ہیں اسی طرح ابو بکر بن
 حفص بن غیاث کے طریق میں یہ الفاظ مروی ہیں: ”فبدأ بالشق الأيمن، فوزعه الشعرة والشعرتين بين
 الناس، ثم قال بالأيسر فصنع مثل ذلك، ثم قال: ها هنا أبو طلحة، فذفعه إلى أبي طلحة“
 اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دائیں جانب کے بال آپ نے ایک ایک دو دو کر کے تقسیم کر دیئے تھے اور بائیں جانب
 کے بال حضرت ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے۔ اس طرح تمام روایات میں ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے، لیکن
 علامہ عینیؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ دراصل دونوں جانبوں کے بال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت
 ابو طلحہؓ کو دیدیئے تھے پس دائیں جانب کے بال تو حضرت ابو طلحہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم ہی کے حکم سے
 (ایک ایک دو دو کر کے) لوگوں میں تقسیم کر دیئے اور بائیں جانب کے آپ ہی کے حکم سے اپنی اہلیہ حضرت ام سلمہؓ

سے یہ حضرت انس بن مالک کی والدہ حضرت ام سلمہؓ کے شوہر ہیں، مکافى المعارق (ج ۶ ص ۵۱۲) ۱۲
 ۱۵ چنانچہ مسلم کی روایت اس طرح ہے ”عن انس بن مالك قال: لما رمى رسول الله صلى الله عليه
 وسلم الجمر ونحرضكه وحلق ناول الحائق شقه الأيمن فخلقه ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه
 إياه ثم ناوله الشق الأيسر فقال: احلق، فخلقه فأعطاه أبا طلحة فقال: اقسمه بين الناس“
 (ج ۱ ص ۱۷۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۱ مرتب

۱۶ ولفظه: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر الحلاق فحلق رأسه وودع إلى أبي طلحة
 الشق الأيمن، ثم حلق الشعر الآخر فأمره أن يقسمه بين الناس“ كذا في العدة (ج ۳ ص ۳۷)

كتاب الوضوء، باب الماء الذي يغسل به شعر الإنسان ۱۲

۱۷ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۷۱) باب بيان أن السنة يوم النحر أن يرمى الخ ۱۲

۱۸ حوالہ بالا ۱۲ م

لیکن ایک اشکال یہ باقی رہتا ہے کہ مسلم میں ایک روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے: ”ناول الحائق شقه الأيمن فخلقه، ثم دعا أبا طلحة الأنصاري فأعطاه إتياء ثم ناوله الشق الأيسر، فقال: اخلق، فخلقه، فأعطاه أبا طلحة، فقال: اقسمه بين الناس“ اس روایت سے متبادر یہ ہے کہ بائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے جبکہ پھلی روایات کا ظاہر یہ تھا کہ دائیں جانب کے بال تقسیم کئے گئے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تطبیق کے لئے لفظ ”اقسمه“ کی ضمیر منصوب کو شقِ ايمن کی طرف لوٹایا جائیگا، اگرچہ اس صورت میں مرجع بعید اور خلافِ ظاہر ہے۔

فائدہ | حدیث باب اور اس جیسی دوسری روایات سلفِ صالحین کے تبرکات کے بارے میں اصل کی حیثیت رکھتی ہیں، بخاری میں ابنِ سیرینؒ سے مروی ہے: ”قال: قلت لعبيدة: عندنا من شعر النبي صلى الله عليه وسلم أصبنا من قبل أنس أو من قبل أهل أنس، فقال: لأن تكون عندي شعرة منه أحب إلي من الدنيا وما فيها“۔ نیز حضرت خالد بن الولیدؓ کے بارے میں منقول ہے کہ جب حضرت ابو طلحہؓ موئے مبارک تقسیم فرما رہے تھے اس وقت انھوں نے ان سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیشانی کے چند بال لے لئے تھے جو انہوں نے اپنی ٹوپی سے لگا لئے تھے، اور اس ٹوپی کو پہن کر جنگوں میں شریک ہوتے اور فتحیاب ہوتے

۱۔ عمدة القاری (ج ۳ ص ۲۸) باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان

مذکورہ تطبیق کی روشنی میں یہ نسبت کرنا بھی درست ہے، کہ موئے مبارک حضرت ابو طلحہؓ نے تقسیم کئے، اور یہ نسبت بھی درست ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تقسیم فرمائے (اس لئے کہ تقسیم کا حکم آپ ہی نے دیا تھا) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال آپ نے حضرت ابو طلحہؓ کو دیئے (اس لئے کہ براہِ راست ان ہی کو دئے) یہ نسبت بھی درست ہے کہ بائیں جانب کے بال حضرت ام سلمہؓ کو دئے تھے (اس لئے کہ ان ہی کو دنیا مقصود تھا اگرچہ بیچ میں حضرت ابو طلحہؓ کا واسطہ استعمال کیا گیا تھا) ۲۱۲

۲۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۴) باب بیان أن السنة يوم النحر أن يرمي الخ ۲۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۹) كتاب الوضوء، باب الماء الذى يغسل به شعر الإنسان ۲۱۲

۴۔ علی وزن ”کریمۃ“ ایک جلیل القدر مخضرم تابعی، دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۴، رقم ۱۵۹۸) ذکر من اسمه عبیدة بفتح اوله ۲۱۲

۵۔ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۲۱۲

جنگِ یمامہ میں وہ ٹوپی گر گئی تو حضرت خالدؓ نے اس کو حاصل کرنے کے لئے اپنی جان کو خطرہ میں ڈال کر نہایت زوردار حملہ کیا، اپنی جان کو اس طرح خطرہ میں ڈالنے پر صحابہ کرامؓ نے ان پر اعتراض کیا تو انہوں نے جواب دیا ”انی لم أفعل ذلك لقيمة القلنسوة، لكن کرهت أن تقع بأيدي المشركين وفيها من شعر النبي عليه الصلوة والسلام“ واللہ اعلم

باب ماجاء في الحلق والتقصير

عن ابن عمرؓ قال: حلق رسول الله ﷺ عليه وسلم وحلق طائفة من أصحابه وقصر بعضهم“ اس پر اتفاق ہے کہ حلق قصر سے افضل ہے پھر اس پر بھی امام شافعیؒ سمیت جمہور کا اتفاق ہے کہ حلق اور قصر ارکانِ حج و عمرہ اور ان کے مناسک میں سے ہیں، اور ان کے بغیر حج و عمرہ میں سے کوئی بھی مکمل نہیں ہوتا البتہ امام شافعیؒ کی ایک شاذ روایت یہ ہے کہ یہ دونوں محض محظورات کو حلال کرنے والی چیزیں ہیں عبادت اور نسک نہیں۔ کمافی شرح النووی علی صحیح مسلم پھر حلق اور قصر کی مقدار واجب کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ اور امام احمدؒ کی ایک ایک روایت یہ ہے کہ پورے سر کا واجب ہے، امام مالکؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ اکثر راس کا واجب ہے، امام احمدؒ کی دوسری روایت بھی اسی کے مطابق ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نصف راس کا واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک ربع راس کا واجب ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک تین بالوں کا حلق یا قصر کافی ہے جبکہ امام شافعیؒ کے بعض اصحاب کے نزدیک مسح راس کی طرح صرف ایک بال کا حلق یا قصر کافی ہے۔

۱۴ عمدة القاری (ج ۳ ص ۳۷) باب الماء الذی یغسل به شعر الإنسان ۱۲ م

۱۵ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۶ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - و

مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۷ (ج ۱ ص ۲۲) باب تفضيل الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ م

۱۸ تفصيل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۱۰) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - فتح الباری

(ج ۳ ص ۲۵) باب الحلق والتقصير عند الإحلال - اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۲) باب تفضيل

الحلق على التقصير وجواز التقصير ۱۲ مرتب

اس اختلاف کی بنیاد دراصل ایک اور اصولی اختلاف پر ہے وہ یہ کہ شارع جب کسی ایسے فعل کا حکم دیں جو کسی محل سے متعلق ہو تو کتنی معتد ار سے وہ امتثال امر کی ذمہ داری سے بری ہو جائیگا، امام مالکؒ کے نزدیک اس صورت میں پورے محل کا استیعاب ضروری ہے امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک قدرِ مقدمہ یعنی ربع کافی ہے، امام شافعیؒ کے نزدیک بعض مطلق کافی ہے۔

پھر شوافع اور احناف کا اس پر اتفاق ہے کہ حلق اور قصر دونوں صورتوں میں استیعاب راس افضل ہے۔

پھر قصر کی صورت میں حنفیہ کے نزدیک (گہرائی کے اعتبار سے) ایک پورے کے برابر یا اس سے کسی قدر زائد بالوں کا کاٹنا ضروری ہے جبکہ شافعی کے نزدیک ایک پورے کے برابر یا بال کاٹنا افضل و مستحب ہے اگر اس سے کم کاٹے تو بھی کافی ہے۔

پھر حلق (اور اسی طرح قصر) کا زمانہ ایام النحر ہیں اور مکان حرم ہے یہ امام ابوحنیفہؒ کا قول ہے گویا ان کے نزدیک حلق زمانِ حین اور مکانِ حین کے ساتھ خاص ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک نہ کسی زمانہ کے ساتھ خاص ہے نہ کسی مکان کے ساتھ، امام محمدؒ کے نزدیک مکان کیساتھ تو خاص ہے زمانہ کے ساتھ نہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک زمانہ کے ساتھ تو خاص ہے مکان کے ساتھ نہیں۔

ثمرۂ اختلاف اُس صورت میں ظاہر ہوگا جبکہ کسی شخص نے اگر ایام النحر کے بعد یا خارج حرم حلق کر لیا تو امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں دم واجب ہوگا جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی بھی صورت میں دم نہ ہوگا، امام محمدؒ کے نزدیک خارج حرم کی صورت میں تو دم ہوگا حلق کو ایام النحر سے مؤخر کرنے کی وجہ سے دم نہ ہوگا اور امام زفرؒ کے نزدیک ایام النحر کے بعد حلق کرانے کی صورت میں تو دم

۱۔ واضح رہے کہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اعتبار ربع ایک اصولی قاعدہ کی حیثیت رکھتا ہے اور متعدد مسائل میں ان کے نزدیک اس کا اعتبار ہے، امام ابوحنیفہؒ کے اصول کی تائید حدیث وصیت سے ہوتی ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثلث مال کی وصیت کی اجازت دی لیکن ساتھ ہی ”والثلث کثیر“ فرمایا (دیکھئے صحیح بخاری ج ۱ ص ۲۸۳۔ کتاب الوصایا، باب أن یترک ورثۃ أغنیاء خیومن أن یتکفوا الناس) معلوم ہوا کہ ثلث کثیر ہے اور مقدارِ مقدمہ مادون الثلث ہے جو ربع ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ م
 ۳۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۳۶۶) أو اخر باب الإحرام۔ و شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب تفضیل الحلق علی التقصیر ۱۲ مرتبہ

ہوگا، خایح حرم خلق کرانے سے دم نہ ہوگا۔

پھر اگر کسی شخص کے سر پر بال نہ ہوں تو اس کو چاہئے اپنے سر پر پاستر پھر والے اس لئے کہ بقدر استطاعت حکم کی تعمیل واجب ہے۔

پھر عورتوں کے حق میں خلق نہیں بلکہ صنفِ قصر مشروع ہے اور خلق ان کے حق میں مکروہ تحریمی ہے اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو خلق سے منع فرمایا چنانچہ اگلے باب میں حضرت علیؓ سے مروی ہے "قال: نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أن تخلق المرأة رأسها" اگلے باب ہی میں حضرت عائشہؓ سے بھی اسی مضمون کی ایک روایت مروی ہے، اس کے علاوہ عورت کے حق میں خلق ایک طرح کا مثلہ ہے، اس لئے اس کے حق میں مشروع یہی ہے کہ ایک پورے کے برابر بال کٹوائے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الطیب عند الإحلال قبل الزیارة

"وعن عائشہ قالت: طیبت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل أن یحرم" جمہور کے نزدیک احرام سے متصل پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بالاکراہت جائز ہے حدیثِ باب جمہور کی دلیل ہے۔

۱۔ مذاہب و دلائل کی تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل وأما بیان زمانہ و مکانہ ۱۲ مرتب

۲۔ لہماوی عن ابن عمر أنه قال: من جاءه يوم النحر ولم يكن على رأسه شعر، أجرى المرسى على رأسه والقدرى رواه مرفوعاً إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولأنه إذا عجز عن تحقيق الحلق فلم يعجز عن التشبه بالحالقين وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم: "من تشبه بقوم فهو منهم" بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۷۱) فصل وأما الحلق أو التقصير ۱۲ مرتب

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب الطیب عند الإحرام۔ ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب استحباب الطیب قبیل الإحرام فی البدن الخ ۱۲ م

۵۔ خواہ وہ خوشبو احرام کے بعد باقی رہے جیسے مشک یا اس کا اثر باقی رہے جیسے عود اور عرق کلاب وغیرہ، اور خواہ باقی نہ رہے کما فی العمدة (ج ۹ ص ۱۷۱) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب

امام مالکؒ کے نزدیک محرم کے لئے احرام سے پہلے ایسی خوشبو لگانا مکروہ ہے جس کا اثر ارہام کے بعد بھی باقی رہے، امام محمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے، امام طحاویؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے حضرات صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ابن عمرؓ وغیرہم کا بھی یہی مسلک ہے۔
 ”وَيَوْمَ الْفَتْحِ قَبْلَ أَنْ يَطُوفَ بِالْبَيْتِ طَيْبٌ فِيهِ مَسْكٌ“ جمہور کے نزدیک حلق کے بعد طواف زیارت سے پہلے ہر قسم کی خوشبو کا استعمال بلا کر اہت جائز ہے۔

جبکہ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ جس طرح طواف زیارت سے پہلے محبت جائز نہیں اسی طرح خوشبو کا استعمال بھی جائز نہیں، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا استدلال اُس روایت سے ہے جو امام طحاویؒ نے نقل کی ہے ”عن أم قیس بنت محصن قالت: دخل علي عكاشة بن محصن وأخرفني مني مساء يوم الأضْحَى فَنَزَعَا ثِيَابَهُمَا وَتَرَكَ الطَّيْبَ، فَقُلْتُ: مَا لَكُمَا، فَقَالَا: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَنَا: مَنْ لَمْ يَفِضْ إِلَى الْبَيْتِ مِنْ عَشِيَةِ هَذِهِ فَلْيَدْعِ الثِّيَابَ وَالطَّيْبَ“

جمہور کا استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے ہے کہ جہاں تک ام قیس بنت محصن کی روایت کا تعلق ہے وہ ابن لہیعہ کی وجہ سے حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا مقابلہ نہیں

۱۔ کذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲۵)۔ نیز دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۵۶) ان حضرات کے دلائل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳ تا ۳۱) باب الطیب عند الإحرام ۱۲ مرتب
 ۲۔ تفصیل مذہب کے لئے دیکھئے عمدہ القاری (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب الطیب بعد رمی الجمار والحلق قبل الإفاضة ۲۱۲
 ۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵) باب اللباس والطیب متى یجوز للمحرم ۱۲ م
 ۴۔ نیز حضرت عائشہؓ ہی کی ایک اور روایت سے بھی ان کا استدلال ہے عن عائشة قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا رميتم وحلقتهم فقد أحل لكم الطيب والثياب وكل شيء إلا النساء“ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۵) باب اللباس والطیب متى یجوز للمحرم اس روایت میں اگرچہ ایک راوی حجاج بن ارطاة ہیں جو تکلم فیہ ہیں لیکن چونکہ اکثر حضرات کے نزدیک وہ قابل قبول ہیں اس لئے کوئی حرج نہیں۔ دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴)
 باب الطیب بعد رمی الجمار۔

نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے بھی جمہور کا استدلال ہے جو فرماتے ہیں ”إذا رميتم الجمره فقد حل لكم كل شيء إلا النساء، فقال له رجل: والطيب، فقال: أما أنا فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يضمخ رأسه بالمسك أظفب هو“ اس روایت سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۹۴) ۱۲ مرتب

وقد روى عن عمر بن الخطاب أنه قال : حل له كل شيء إلا النساء والطيب^۱
 وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم «وهو قول
 أهل الكوفة» امام ترمذی کی روایت میں اہل الکوفہ سے مراد امام ابوحنیفہ اور ان کے اصحاب
 نہیں بلکہ دوسرے اہل کوفہ ہیں اس لئے کہ اس باب میں احناف کا مسلک جمہور کے مطابق ہے یعنی
 "حل له كل شيء إلا النساء"

طیب بعد الخلق کے عدم جواز کے بارے میں امام مالک کی ایک قوی دلیل مستدرک حاکم میں حضرت
 عبداللہ بن زبیر کی حدیث ہے جو فرماتے ہیں : "من سنة الحج أن يصلي الإمام الظهر والعصر

لہ کما قال العيني في العدة (ج ۱۰ ص ۱۰۱)۔ والطحاوی فی شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۶) باب اللباس
 والطيب الخ ۱۲ مرتب

۱۲ حضرت عمرؓ کا یہ اثر موطا امام محمد میں اس طرح مروی ہے "أخبرنا مالك أخبرنا نافع وعبد الله بن دينار
 عن عبد الله بن عمر أن عمر بن الخطاب خطب الناس بعرفة فعلمهم أمر الحج وقال لهم فيما قال :
 ثم جئتم منى فمن رمى الجمرة التي عند العقبة فقد حل له ما حرم عليه إلا النساء والطيب، لا يمس أحد
 نساء ولا طيبا حتى يطوف بالبيت" دیکھئے (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) باب ما يحرم على الحاج بعد رمي جمرة العقبة
 يوم النحر ۱۲ مرتب

۱۳ ان دوسرے اہل کوفہ کا مصداق احقر کو تحقیق کے باوجود معلوم نہ ہو سکا
 علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے اہل کوفہ کا مصداق امام محمد بن الحسن شیبانی کو قرار دیا ہے چنانچہ وہ لکھتے ہیں :
 "وما ذكره الترمذی من عدم الجواز قول أهل الكوفة فليس هو مذهب أهل الكوفة من الإمام أبي حنيفة
 وأصحابه بل هو مذهب محمد بن الحسن الشيباني من أصحابه كما صرح به في الموطأ بعد رواية أثر عمر الفاروق
 فقال "وبهذا أناخذ.... قال : وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأسا" اه

آگے علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : "هكذا عبارة الإمام محمد في مؤلفه وما ذكره الشيخ
 المبارك في تحفته (ج ۲ ص ۱۰۱ - مرتب) معزوًا إلى الموطأ فقد غلط وأخطأ في نقل عبارة ولا
 أدري ماذا حدث له، والله أعلم" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲) - وفي طبعة البناية (ج ۶ ص ۱۰۱) -
 لیکن بظاہر یہاں حضرت بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے اور صحیح یہ ہے کہ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

والمغرب والعشاء الآخرة والصبح بمشي، ثم يغدو إلى عرفة " آگے فرماتے ہیں: " فاذا رمى الجمرة الكبرى حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء والطيب حتى يزور البيت " امام حاکمؒ اس روایت کے بعد فرماتے ہیں: " هذا حديث على شرط الشيخين ولم يخرجاه " حافظ ذہبیؒ نے

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

"أهل الكوفة" کا مصداق امام محمدؒ نہیں ہیں بلکہ وہ اس مسئلہ میں امام ابوحنیفہؒ اور جہور کے ساتھ ہیں۔

در اصل یہاں دو مسئلے ہیں (جیسا کہ اصل تقریر میں بھی اس کی تفصیل آگئی ہے) :-

ایک "طیّب قبل الاحرام" کا مسئلہ، امام ابوحنیفہؒ اور جہور اس کے جواز کے قائل ہیں، جبکہ امام محمدؒ امام مالکؒ کے ساتھ ہیں اور اس کو مکروہ قرار دیتے ہیں (لیکن یہ مکروہ قرار دینا بھی صرف اس صورت میں ہے جبکہ خوشبو کا اثر بعد الاحرام بھی باقی رہے)

دوسرا مسئلہ "طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة" کا ہے اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہؒ اور جہور جواز کے قائل ہیں بلکہ امام محمدؒ بھی جہور کے ساتھ ہیں، البتہ امام مالکؒ اس مسئلہ میں بھی جواز کے قائل نہیں۔

پھر اس باب میں امام ترمذیؒ کی یہ عبارت: "وقد روى عن عمرو بن الخطاب أنه قال: حل له كل شيء إلا النساء والطيب، وقد ذهب بعض أهل العلم إلى هذا من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم وهو قول أهل الكوفة" ظاہر ہے کہ دوسرے مسئلہ یعنی "طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة" سے متعلق ہے، اور امام محمدؒ چونکہ اس مسئلہ میں جہور کے ساتھ ہیں اس لئے ان کے "أهل الكوفة" کا مصداق بننے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، اس لئے کہ یہ جہور کے مقابلہ میں بعض کے مسلک کا بیان ہے اور جہور کا مسلک امام ترمذیؒ "والعمل على هذا عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وغيرهم يرون أن المحرم إذا رمى جرة العقبة يوم النحر وذبح وحلق أو قصر فقد حل له كل شيء حرم عليه إلا النساء" وهو قول الشافعي وأحمد وإسحاق " سے بیان کر چکے ہیں، یہی مسلک امام محمدؒ کا بھی ہے

معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲۶) وفي طبعة البنوریة (ج ۶ ص ۲۹) میں مؤطا امام محمدؒ کے حوالہ سے امام محمدؒ کی جو عبارت ذکر کی گئی ہے اس کا یہاں ذکر کرنا درست نہیں اس لئے کہ بحث چل رہی ہے "طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة" کے بارے میں، امام ترمذیؒ کا قول "وهو قول أهل الكوفة" بھی اسی مسئلہ سے متعلق ہے، جبکہ حضرت بنوریؒ قدس سرہ نے مؤطا امام محمدؒ کی وہ عبارت نقل کی ہے جو "طیب قبل الاحرام" سے متعلق ہے۔

در اصل امام محمدؒ نے اپنی مؤطا میں "طیب قبل الاحرام" اور "طیب بعد الخلق قبل طواف الزيارة" دونوں مسئلوں پر (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بھی تلخیص المستدرک میں اس حدیث پر سکوت کیا ہے اسی بنا پر بعض حنفیہ نے امام مالکؒ کے قول کی تصحیح کی ہے۔ واللہ اعلم۔ تہ شرح الیاب بتغییر و زیادة من المرتب۔

باب ماجاء منی تقطع التلیة فی الحج

عن ابن عباس عن الفضل بن عباس قال : أردفني رسول الله صلى الله عليه وسلم من جمع إلى منى فلم يزل يلتي حتى رمى جمره العقبة « حدیث باب اس پر وال ہے کہ حج میں

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

علیہ علیہ وسلم مستقل باب قائم کئے ہیں، پہلے مسئلہ پر «باب من تطیب قبل أن يحرم» (ص ۲۰۲ و ۲۰۳)۔ اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں : «قال محمد : وبهذه أناخذ، لا أرى أن يتطيب المحرم حين يريد الإحرام إلا أن يتطيب ثم يغتسل بعد ذلك، وأما أبو حنيفة فإنه كان لا يرى به بأساً» اور دوسرے مسئلہ پر امام محمدؒ نے یہ باب قائم کیا ہے «باب ما يحرم على الحاج بعد رمى جمره العقبة يوم النحر» (ص ۲۳۲ و ۲۳۳) اس باب میں امام محمدؒ کے الفاظ یہ ہیں «قال محمد : وبهذه أناخذ في التطيب قبل زيارة البيت وتدعى ما روى عمرو بن عمرو رضي الله عنهما، وهو قول أبي حنيفة والعامّة من فقهاء»

امام ترمذی کے قول «وهو قول أهل الكوفة» کا تعلق دوسرے مسئلہ سے ہے جبکہ اس کے تحت معارف السنن میں امام محمدؒ کی پہلے مسئلہ سے متعلق عبارت نقل کی گئی ہے۔

غالب حضرت بنوری قدس سرہ کی نظر سے موطا امام محمدؒ کا دوسرے مسئلہ سے متعلق باب اور اس کا «قال محمد» نہیں گذرا ورنہ وہ «وهو قول أهل الكوفة» کا مصداق امام محمدؒ کو نہ قرار دیتے۔ فتنبہ واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم ۱۲ رشید اشرف عفی عنہ

۱۳ (ج ۱ ص ۱۶۱) فضيلة الحج ماشياً ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۴ چنانچہ حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ لکھتے ہیں : «وذكر ابن فرشته في «شرح المعجم» عن «الحانية» : الصحيح أن الطيب لا يحل له، لأنه من دواعي الجماع وهو مذهب مالك، ويمكن حمل قول الترمذی (يعني قوله : «وهو قول أهل الكوفة») على هذا القول» معارف السنن (ج ۶ ص ۵۲) ۱۳ مرتب

۱۵ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۶ الحدیث أخرجه البخاری في صحيحه (ج ۱ ص ۲) باب الركوب والارتداف في الحج۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴) باب استحباب إدامة الحاج التلبية حتى يشتم في رمى جمره العقبة يوم النحر ۱۲ م

تلبیہ وقت احرام سے حجرۂ عقبہ کی رمی تک رہتا ہے۔ چنانچہ جمہور کا مسلک ہی ہے بلکہ امام طحاویؒ فرماتے ہیں کہ اس پر صحابہؓ و تابعینؓ کا اجماع منعقد ہو چکا ہے کہ حجرۂ عقبہ کی رمی تک حج میں تلبیہ جاری رہتا ہے۔
النبیۃ امام مالکؒ، حضرت سعید بن المسیبؒ اور حضرت حسن بصریؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ اس بات کے قائل تھے کہ حاجی جب غرفات روانہ ہو تو تلبیہ ختم کر دے۔ اور بعض سے منقول ہے کہ جب وقوف عرفہ کرے تو تلبیہ بند کر دے۔

ان حضرات کا استدلال طحاوی میں حضرت اسامہ بن زید کی روایت سے ہے »أنه قال: كنت ردف رسول الله صلى الله عليه وسلم عشية عرفة فكان لا يزيد على التكبير والتهليل^۱۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت تلبیہ کی نفی اور اس کے وقت کے ختم ہونے پر دلالت نہیں کرتی۔ بہر حال جمہور امت کے نزدیک حج میں حجرۂ عقبہ کی رمی تک تلبیہ شروع ہے، پھر ان میں اختلاف ہے، امام ابو حنیفہؒ، سفیان ثوریؒ، امام شافعیؒ اور ابو ثورؒ کے نزدیک حجرۂ عقبہ پر پہلی کنکری

۱۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج -

علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: »ودلیل الإجماع أن عمر بن الخطاب كان يلبّي غداة الزدلفة بحضور ملائمة الصحابة وغيرهم فلم ينكر عليه أحد منهم بذلك، وكذلك فعل عبد الله بن الزبير ولم ينكر عليه أحد ممن كانوا هناك من أهل الأفاق من الشام والعراق واليمن ومصر وغيرها، فصار ذلك إجماعاً لا يخالف فيه« عمدہ (ج ۱ ص ۲۵۲) باب التلبیۃ والتكبير غداة النحر ۱۲ مرتب

۲۔ كذا في العمدة (ج ۱ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتدان في الحج، وفيه: وروى نحو ذلك عن عثمان وعائشة وروى عنها خلاف ذلك، فقال الزهري والسائب بن يزيد وسليمان بن يسار وابن المسيب في رواية: »يقطعها حين يقف بعرفات« وروى ذلك عن علي بن أبي طالب وسعد بن أبي وقاص ۱۲ م ۳ حوالہ بالا ۱۲

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۳) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

۴۔ جواب کی تفصیل کے لئے دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۳) -

اس کے علاوہ امام طحاویؒ اس قسم کی روایات کا ایک اصولی جواب یہ دیتے ہیں کہ ہر وہ صحابی جن سے یوم عرفہ میں ترک تلبیہ مروی ہے ان کی روایات سے زیادہ سے زیادہ یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ انہوں نے دوسرے اذکار میں مشغول ہونے کی وجہ سے تلبیہ چھوڑ دیا اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اس وقت تلبیہ کی مشروعیت کے قائل نہیں تھے اس لئے کہ تلبیہ کی مشروعیت کے باوجود دوسرے اذکار پڑھنے کی گنجائش موجود ہے۔ دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۳۵۵) باب التلبیۃ متى یقطعها الحاج ۱۲ مرتب

مارنے کے ساتھ ہی تلبیہ ختم ہو جائے گا، جبکہ امام احمدؒ، امام اسحاق اور بعض دوسرے حضرات کے نزدیک حجرۂ عقبہ کی رمی مکمل کرنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

حدیث باب اپنے ظاہر کے اعتبار سے امام احمدؒ وغیرہ کی دلیل ہے، حنفیہ شافعیہ وغیرہ کی دلیل بیہقی کی روایت ہے "عن ابی وائل عن عبد اللہ ومقت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فلم یزل یلبی حتی رمی جمرة العقبة بأول حصاة" ان حضرات کے نزدیک حدیث باب بھی اسی پر محمول ہے۔

معتمر کے تلبیہ کا حکم | جہاں تک معتمر کے تلبیہ کا تعلق ہے سو بعض کے نزدیک معتمر جب حدودِ حرم میں داخل ہو جائے تو تلبیہ بند کر دے، بعض کے نزدیک جب مکہ کے مکانات نظر آنے لگیں تو اس وقت تلبیہ ختم کر دے، بعض کے نزدیک جب ان مکانات میں داخل ہو جائے اس وقت تلبیہ روک دے، لیثؒ کے نزدیک بیت اللہ کے پاس پہنچنے تک تلبیہ جاری رہے گا۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک معتمر حجرۂ اسود کے استلام تک تلبیہ پڑھتا رہے گا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ افتتاحِ طواف تک تلبیہ جاری رکھے گا، گویا امام ابوحنیفہؒ اور امام شافعیؒ کا مسلک ایک ہی ہے اس لئے کہ استلامِ حجرہ ہی سے افتتاحِ طواف ہوگا۔ امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر اس نے میقات یا اس سے پہلے احرام باندھا ہے تو حدودِ حرم میں داخل ہوتے وقت تلبیہ بند کر دے گا اور اگر اس نے حجرانہ یا تنغیم سے احرام باندھا ہے تو بیوتِ مکہ میں داخل ہونے کے وقت یا مسجدِ حرام میں داخل ہونے کے وقت تلبیہ ختم کر دیگا اور ابن حزمؒ کے نزدیک عمرہ ختم ہونے تک تلبیہ جاری رہے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کا استدلال اگلے باب کی روایت سے ہے "عن ابن عباس قال - یرفع الحدیث - أنه کان یسلك عن التلبیة فی العمرۃ اذا استلم الحجر - واللہ اعلم (از مرتب عفا الشرع)

۱۔ دیکھئے عمدہ (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الركوب والارتداد فی الحج ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ اس میں "فلم یزل یلبی حتی رمی جمرة العقبة" فرمایا گیا ہے نہ کہ "حتى بدأ الرمی" یا "حتى رمی بعضها" ۱۲ م

۳۔ عمدہ (ج ۹ ص ۱۶۵) باب الركوب الخ ۱۲ مرتب

۴۔ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۲۹) باب صلاة الفجر بالمزدلفة ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی طواف الزیارة باللیل

«عن ابن عباس وعائشة أم النبی صلی اللہ علیہ وسلم آخر طواف الزیارة الی اللیل» بظاہر حدیث باب سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت رات کے وقت کیا لیکن دوسری تمام صحیح روایات سے اس پر متفق ہیں کہ آپ نے طواف زیارت میں فرمایا تھا اس لئے حدیث باب میں شراح نے مختلف تاویلات کی ہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الإفاضة بالحج - وابن ماجه في سننه (ج ۲ ص ۲۱۶) باب زیارة البيت ۱۲ م

۲۔ مثلاً :-

(۱) صحیح مسلم میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت «عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم رجع فصلى الظهر» قال نافع : فكان ابن عمر يفيض يوم النحر ثم يرجع فيصلی الظهر بمنى ويذكر أن النبي صلى الله عليه وسلم فعله «(ج ۱ ص ۲۷۷) باب استحباب طواف الإفاضة يوم النحر۔

وفی صحیح البخاری : «وقال لنا أبو نعیم : ثنا سفيان عن عبد الله عن نافع عن ابن عمر أنه طاف طوافاً واحداً ثم يقبل ثم يأتي منى يعني يوم النحر، ورفع عبد الرزاق، قال : حدثنا عبد الله» (ج ۱ ص ۲۳۳) باب الزیارة يوم النحر۔

وفی سنن أبی داود : «عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم أفاض يوم النحر ثم صلى الظهر بمنى يعني راجعاً» (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الإفاضة فی الحج ۔

(۲) صحیح مسلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ «ثم ركب رسول الله صلى الله عليه وسلم فأفاض إلى البيت فصلى بمكة الظهر» (ج ۱ ص ۲۹۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۔

نیز سنن ابی داود میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کا یہ جملہ «ثم ركب ثم أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى البيت فصلى بمكة الظهر» (ج ۱ ص ۲۷۷) باب صفة حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۔

(۳) سنن ابی داود میں حضرت عائشہؓ کی روایت : «قالت : أفاض رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخر يومه حين صلى الظهر ثم رجع إلى منى» (ج ۱ ص ۲۷۷) باب فی رمی الجمار

امام حاکم نے مستدرک میں بھی یہ روایت ذکر کی ہے اور کہا ہے : «هذا حديث صحيح على شرط مسلم (بقیہ حاشیہ اکل صفحہ پر)

بعض نے کہا کہ لیل سے مراد ”بعد الزوال“ ہے، لیکن استاویل کا بعد ظاہر ہے۔

بعض نے کہا کہ ”طواف زیارت“ سے مراد نقلی طواف ہے۔ اور ابن حبان کی روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے دس تاریخ کو دن میں طواف زیارت فرمانے کے بعد اسی رات میں نفسی طواف بھی کیا تھا۔ اور بھی متحد روایات سے ثابت ہے کہ آپؐ منیٰ کی راتوں میں بیت اللہ شریف تشریف لیجاتے اور نقلی طواف کرتے تھے یہ

لیکن اس توجیہ پر یہ اشکال ہے کہ نقلی طواف کو طواف زیارت سے تعبیر کرنا بعید معلوم ہوتا ہے۔
احقر کی رائے میں بہتر توجیہ یہ ہے کہ یہاں ”آخر“ کے معنی ”اِذْن بالتاخیر“ کے ہیں اولہ مطلب یہ ہے کہ آپؐ نے طواف زیارت رات کے وقت کرنے کی اجازت دی، یہ مطلب نہیں ہے

ولم یخرجہ ”حافظ ذہبیؒ نے بھی اس پر سکوت کیا ہے (ج ۱ ص ۲۸۷، ۲۸۸) طواف الإفاضة ورمی الجمار۔
صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”حججنا مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم فأفضنا یوم النحر“
(ج ۱ ص ۲۳۳) باب الزیارة یوم النحر۔ اس روایت سے بھی متبادریں ہے کہ تہار مراد ہے ۱۲ مرتبہ عنی عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ گویا ”لیل“ سے ”عشی“ مراد ہے اور مطلب یہ ہے ”آخر طواف الزیارة إلى العشی“ اور عشی کا اطلاق اگرچہ راجح قول کے مطابق زوال شمس سے غروب شمس تک کے وقت پر ہوتا ہے لیکن ایک قول کے مطابق زوال شمس سے صبح تک کے وقت کو عشی کہا جاتا ہے، (لسان العرب ج ۱۵ ص ۱۵) گویا ”لیل“ ”عشی“ کے مفہوم کا جز ہے اور ”لیل“ بول کر ما بعد الزوال مراد لینا جزء بول کر کل مراد لینے کے قبل سے ہے واللہ اعلم ۱۲ مرتبہ
۱۸ گویا زیارت سے زیارت محض یعنی لغوی زیارت مراد ہے ۱۲ م

۱۹ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: ”الوجه الثالث ما ذکرہ ابن حبان من أنه صلی اللہ علیہ وسلم رمی جمرۃ العقبة وغرستم تطیب للزیارة ثم أفاض فطاف بالمبيت طواف الزیارة ثم رجع إلى منیٰ فصلى الظهر بها والعصر والمغرب والعشاء ووقد رقد ثم ركب إلى البيت ثانياً وطاف به طوافاً آخر باللیل“
عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتبہ

۲۰ چنانچہ بیہقی میں روایت ہے ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم كان يزور البيت كل ليلة من ليالي منیٰ“
كذا نقل العینی فی العمدة (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر ۱۲ مرتبہ

۲۱ مذکورہ توجیہ اور ان سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) اور معارف السنی (ج ۶ ص ۵۳۳ و ۵۳۴) ۱۲ م

کہ آپ نے خود رات کے وقت طواف زیارت کیا، اس کی دلیل یہ ہے کہ حدیث باب حضرت عائشہؓ سے مروی ہے اور سنن ابوداؤد میں خود حضرت عائشہؓ ہی کی ایک دوسری روایت سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے طواف زیارت دن کے وقت فرمایا اور ظہر کی نماز مکہ مکرمہ میں ادا فرمائی، ظاہر ہے کہ اس دوسری روایت کی موجودگی میں حدیث باب کا ظاہری مطلب مراد نہیں ہو سکتا کہ آپ نے طواف زیارت رات کو کیا ورنہ ایک ہی صحابی کی دو صحیح روایات میں تعارض لازم آئے گا۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في نزول الأبطح

عن ابن عمرؓ قال: كان النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر وعمر وعثمان ينزلون الأبطح، حدیث باب اس بات پر دال ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم منیٰ سے واپسی کے موقع پر علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی یہی توجیہ کی ہے فرماتے ہیں: «معناه جؤن تاخير الزيارة مطلقاً الى الليل» فتح الملبم (ج ۳ ص ۲۹) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

کہ یعنی حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فأفصنا يوم النحر، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۷) باب فی رمی الجمر ۱۲ م
 ۱۳ یوم النحر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ظہر کی نماز مکہ میں ادا فرمائی یا منیٰ میں؟ اس بارے میں روایات مختلف اور متعارض ہیں بعض نے ان میں تطبیق کی کوشش کی ہے، بعض نے ترجیح کی صورت اختیار کی ہے اور بعض نے توقف کیا ہے، پھر جن حضرات نے ترجیح دی ہے ان میں سے بعض نے صلوٰۃ بمنیٰ کو راجح کہا ہے اور بعض نے صلوٰۃ بمکہ کو۔ مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱۰ ص ۱۰) باب الزیارة یوم النحر۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳ تا ص ۵۴) ۱۲ م
 کہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النحر الخ
 کہ شرح باب از مرتب غفا اللہ عنہ

۱۴ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۲) باب استحباب نزول المحصب یوم النفر الخ۔
 و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲) باب نزول المحصب ۱۲ م

۱۵ الأبطح وكذا البطحاء والبطيحة: يقال لمسيل واسع فيه دقاق الحصى - كذا في معجم اللغة - وأصبح كالعلم لبطحاء مكة، وهي مسيل واديها وهو المحصب، والتحصيب: النزول بالمحصب - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳)

ثم إن المحصب هذا بين منى ومكة، وأقرب إلى منى، ويقول عياض: وإلى منى أيضاً - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳)
 آج کل مکہ مکرمہ کے پھیلنے اور وسیع ہونے کے بعد نہ خیف بنی کنانہ باقی ہے نہ اس کی وادی، البتہ وہاں ”مسجد الاعجاب“ کے نام سے ایک مسجد ہے جس سے اس جگہ کی پہچان ہو سکتی ہے۔ معارف (ج ۶ ص ۵۳) ۱۲ مرتب

بجاء مکہ یعنی محصب میں نزول فرماتے تھے، حضرات شیخین اور حضرت عثمان رضی اللہ عنہم کا بھی یہی عمل تھا اور بخاری میں حضرت انس بن مالک رضی اللہ عنہ کے بارے میں بیان فرماتے ہیں: "أنه صلى الظهر والعصر والمغرب والعشاء ورقد رقدًا بالمحصب، ثم ركب إلى البيت فطاف به" اس بات پر علماء کا اتفاق ہے کہ "تخصیب" یعنی محصب میں اترنا اور وہاں سونا یا رات گزارنا مناسک حج میں سے نہیں ہے، اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت "ليس التخصيب شيء إنما هو منزل نزل رسول الله ﷺ" کا بھی مطلب ہے۔ یعنی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا اتفاقاً اور استراحت کے لئے تھا کسی منسک حج کو بجالانے کے لئے نہ تھا، نیز اگلے باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے "قالت: إنما نزل رسول الله صلى الله عليه وسلم الأبطح لأنه كان أسمع لخروجه" یعنی ابطح یا محصب میں آپؐ کا ٹھہرنا اتفاقاً تو اگرچہ نہ تھا لیکن اس کا مقصود محض سفرِ مدینہ میں آسانی پیدا کرنا تھا اس لئے کہ وہ ایسی جگہ تھی کہ وہاں آرام بھی کیا جاسکتا تھا اور وہاں سے مدینہ روانہ ہونا بھی آسان تھا۔

پھر تخصیب اگرچہ منسک حج نہیں لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین وغیرہ رضی اللہ عنہم کے نزل کی وجہ سے بیشتر حضرات کے نزدیک وہ بہر حال مستحب ہے۔ اگرچہ بعض حضرات استحباب کے بھی قائل نہیں مثلاً حضرت عائشہؓ، حضرت اسماءؓ، عروہ بن الزبیرؓ اور سعید بن جبیرؓ۔

حنفیہ کے نزدیک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وہاں اترنا قصداً تھا لیکن مقصود سفرِ مدینہ میں صرف آسانی پیدا کرنا ہی نہ تھا بلکہ اللہ لطیف و خبیر کی قدرت کا اظہار مقصود تھا کہ جس وادی میں کفر پر قسمیں کھائی گئی تھیں اور مؤمنین سے مقاطعہ کیا گیا تھا (یعنی شعب ابی طالب میں) آج ان سب علاقوں میں اللہ جل شانہ نے مؤمنین کو فاتح بنا کر مشرکین کو مغلوب کر دیا، گویا آپؐ کا وہاں اترنے سے مقصود تذکیرِ نعمت اور تحریثِ نعمت تھا۔ حضرت ابوہریرہؓ اور حضرت اسامہ بن زیدؓ کی روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد "نحن نازلون غداً بنى كنانة" سے

۱۔ (ج ۲۲) باب من صلى العصر يوم النفر بالأبطح ۱۲ھ

۲۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت اس طرح ہے "قال رسول الله ﷺ عليه وسلم حين أُرِدَ قدوم مكة (بعد رجوعه من منى): منزل لنا غداً إن شاء الله بنى كنانة" انہی کی دوسری روایت اس طرح ہے (باقی حاشیہ ص ۱۰)

بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا وادی محصب (یعنی خیف بنی کنانہ) میں اترنا قصداً تھا جس کا تقاضا یہ ہے کہ تحصیل کو سنت مقصودہ قرار دیا جائے، فلوترکہ أحد بلا عذر یصیرہ مسیئاً، چنانچہ احناف کے نزدیک وہاں اترنا مسنون ہے، اگرچہ کچھ ہی دیر کے لئے ہو، یا کم از کم کچھ دیر کے لئے وہاں اپنی سواری ہی روک لے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في حج الصبی

» عن جابر بن عبد الله قال: «رفعت امرأة صبياً لها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله، ألهذا حج؟ قال: نعم، ولك أجر.» اس پر ائمہ کا اتفاق ہے کہ بچہ پر حج فرض نہیں پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ اگر حج کرے تو درست ہو جاتا ہے، البتہ علامہ نووی نے امام ابو حنیفہ کا یہ مسئلہ لکھا ہے کہ ان کے نزدیک بچہ کا حج درست نہیں اور اس کا حج کرنا صرف ایک طرح کی مشق ہے اس کے بعد علامہ نووی فرماتے ہیں: «وهذا الحديث (بقیہ صفحہ گذشتہ)

فرماتے ہیں: «قال النبي صلى الله عليه وسلم من القديوم النحر وهو بمنى: نحن نازلون غداً بخيف بنى كنانة حيث تقاسموا على الكفر يعني بذلك المحصب» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) — کتاب المناسك باب نزول النبي صلى الله عليه وسلم مكة.

حضرت اسامہ بن زید کی روایت اس طرح ہے، فرماتے ہیں: «قلت: يا رسول الله، أين تنزل غداً في حجة، قال: وهل ترك لنا عقيل منزلًا ثم قال: نحن نازلون غداً بخيف بنى كنانة المحصب حيث قاسمت قريش على الكفر» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۱۶) کتاب الجهاد، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون فليهم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷ مسئلہ الباب کی تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۷۱) باب المحصب - معارف السنن (ج ۶ ص ۵۳۸ تا ۵۴۵) نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدير (ج ۲ ص ۱۸۶ و ۱۸۷) ۱۲ مرتب

۱۸ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۹ الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۲۰۹) باب حج الصبی ۱۲ م

سید علیہم السلام

لیکن صحیح یہ ہے کہ امام ابوحنیفہ کی طرف عدم صحت حج کی نسبت درست نہیں اور ان کا مذہب بھی یہی ہے کہ صبی کا حج صحیح ہے اور اس کا احرام منعقد ہو جاتا ہے البتہ اگر وہ محظورات احرام میں سے کسی چیز کا ارتکاب کر لے تو صبی یا ولی کسی پر بھی دم یا فدیہ وغیرہ واجب نہیں۔ پھر اگر صبی متمیز ہے تو وہ خود مناسک حج ادا کرے گا اور اگر غیر متمیز ہے تو ولی نیت، تلبیہ اور دو سہرا افعال میں اس کی نیابت کرے گا اور احرام کی ابتدا میں اس کے سہلے ہونے کی پڑے آثار کر ازار و رداری پہنائیگا۔

پھر اس پر بھی اتفاق ہے کہ بچہ کا یہ حج نفلی ہوگا جس کا ثواب اس کے ولی کو ملیگا اور بالغ ہونے کے بعد اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا، البتہ وادظاہری کے نزدیک اسی حج سے اس کا فریضہ ادا ہو جائیگا اور بلوغ کے بعد مستقلاً اس کے ذمہ میں واجب نہ ہوگا۔ پھر اگر صبی نے قبل البلوغ احرام باندھا، پھر طواف کرنے سے پہلے وقوف عرفہ سے پہلے وہ بالغ ہو گیا اور اس نے حج مکمل کر لیا تب بھی حنفیہ کے نزدیک اس کو فریضہ حج مستقلاً ادا کرنا ہوگا جبکہ امام شافعی کے نزدیک اسی حج سے وہ فریضہ سے سبکدوش ہو جائیگا، پھر اگر وہ پچھلا احرام ختم کر دے اور نئے سرے سے دوبارہ احرام باندھ کر وقوف عرفہ کرے تو حنفیہ کے نزدیک بھی اس کا فریضہ حج ادا ہو جائیگا۔ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب (بلا ترجمہ)

عن جابر قال: كنا إذا حججنا مع النبي صلى الله عليه وسلم فكلنا نلبى عن النساء،

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳) باب صحۃ حج الصبی وأجر من حج به ۲۱۲
۲۔ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وهذه النسبة غير صحيحة فقد انفقت كلمات المشايخ الحنفية كلهم بل كلام الأئمة من محمد بن الحسن إلى الشربلاني وابن عابدين إلى أنه حجة صحيح وإحرامه منعقد" معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶) ۱۲ مرتب
۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۶ تا ۵۴۸) اور عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۶ و ۲۱۷)
۴۔ باب حجة الصبيان ۱۲ مرتب
۵۔ دیکھئے مبسوط سرخسی (ج ۴ ص ۱۴۳ و ۱۴۴) باب المواقيت، قبيل باب الذي يفوته الحج ۱۲ مرتب
۶۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۷۔ ان الفاظ کے ساتھ یہ روایت احقر کو صحاح ستہ میں سے کسی کتاب میں نہ مل سکی البتہ سنن ابن ماجہ میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "عن جابر قال: حججنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعنا النساء والصبيان فلبينا عن الصبيان ورمينا عنهم" (مشائخ) باب الرمي عن الصبيان ۱۲ مرتب

وَنَزَمِي عَنِ الصَّبِيَّانِ " بظاہر حدیث باب سے معلوم ہوتا ہے کہ مرد و عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھ سکتے ہیں حالانکہ اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کا عورتوں کی جانب سے تلبیہ پڑھنا درست نہیں اور عورتوں کے لئے ضروری ہے کہ وہ خود تلبیہ پڑھیں۔ البتہ ان کے لئے رفع صوت مکروہ ہے۔

اس لئے حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ اول تو وہ اشعث بن سوار کی وجہ سے ضعیف ہے، دوسرے اگر یہ حدیث ثابت بھی ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ عورتیں تلبیہ میں رفع صوت نہ کریں گی اس لئے کہ فتنہ کا خطرہ ہے، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان "أَفْضَلُ الْحَجِّ الْعَجَّ وَالشَّجَّ" (یعنی افضل ترین حج وہ ہے جس میں زور زور سے تلبیہ پڑھا جائے اور خون بہایا جائے یعنی بکثرت قربانی کی جائے) کا تعلق ہے سورفع صوت بالتلبیہ کی فضیلت ان کو مردوں کے رفع صوت بالتلبیہ سے حاصل ہو جائے گی واللہ اعلم (از مرتب مفاد اللہ عنہ)

باب ماجاء فی الحج عن الشیخ الکبیر واملیت

عن عبد الله بن عباس عن الفضل بن عباس أن امرأة من خثعم قالت: يا رسول الله إن أبي أدركته فريضة الله في الحج وهو شيخ كبير لا يستطيع أن يستري على ظهر البعير قال: حج عنه. اس باب کے تحت مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ زیر بحث آتا ہے جس سے متعلقہ اصول بحث پہلے گزر چکی ہے کہ حنفیہ کے نزدیک جو عبادات محض مانی ہیں ان میں نیابت درست ہے جو محض بدنی ہیں ان میں نیابت درست نہیں اور جو عبادات مانی بھی ہوں اور بدنی بھی، نیابت ان میں مند العجز نیابت درست ہے۔

۱۔ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "ضعیف، من السادسة" تقریب التہذیب (۵ ص ۴۹، رقم ۶۲) ۲۱۲

۲۔ سنن ترمذی (۵ ص ۱۳۲) باب ماجاء فی فضل التلبیۃ والصور سنن ابن ماجہ (۲ ص ۱۲) باب رفع الصوت بالتلبیۃ ۲۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب مفاد اللہ عنہ ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵) أبواب العمرة، باب الحج عن من لا يستطيع الثبوت على الرحلة

و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۳) باب الحج عن العاجز لزمانة وهرم و نحوها و الموت ۲۱۲

۵۔ دیکھئے درس ترمذی (ج ۲ ص ۱۹۳ تا ۱۹۴) مسئلۃ النیابۃ فی العبادۃ ۲۱۲

۶۔ معجزے دائمی مستمر الی وقت الموت مراد ہے کما فی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۹) باب الحج عن الغير ۲۱۲

لیکن حضرت ابن عمرؓ قاسمؓ اور ابراہیم نخعیؓ فرماتے ہیں "لا یحیی عن أحد" یعنی حج میں نیابت درست نہیں۔

امام مالکؒ اور یثؓ فرماتے ہیں کہ حج میں نیابت درست نہیں البتہ اگر کسی میت پر حج فرض تھا اور وہ اپنی زندگی میں اس فریضہ کو ادا کر سکا تو اس کی طرف سے حج کرنا درست ہے لیکن وہ حج (۳) کے فریضہ کے قائم مقام ہوگا، پھر امام مالکؒ کے نزدیک اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرنے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی۔

امام شافعیؒ کے نزدیک عند العجز نیابت فی الحج درست ہے، اور اگر میت کے ذمہ میں حج فرض تھا نذر کی وجہ سے اس کے ذمہ میں لازم تھا اب اس کی حیثیت دین کی سی ہے جس کی اس کی جانب سے ادائیگی ضروری ہے لہذا وہ وصیت کرے یا نہ کرے بہر صورت اس کی جانب سے حج کرنا ورثہ کے ذمہ لازم ہے خواہ اس حج کرانے میں کئی مال خرچ ہو جائے۔

امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی عند العجز نیابت فی الحج درست ہے جب کہ اس کے بارے میں ہم اصولی قاعدہ بیان کر چکے ہیں۔

پھر اس میں ان کے نزدیک تفصیل یہ ہے کہ اگر میت کے ذمہ میں حج لازم تھا اور اس نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت نہیں کی تو ورثہ کے ذمہ اس کی جانب سے حج کرنا لازم نہ ہوگا اور میت تعویث فریض اور ترک وصیت کی وجہ سے گنہگار ہوگا، البتہ اگر وصیت کے بغیر ہی کسی وارث یا اجنبی آدمی نے اس کی جانب سے حج کر دیا اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں :- "وَأرجو أن یجزیہ ذلک إن شاء اللہ تعالیٰ"۔

اور اگر میت نے اپنی جانب سے حج کرانے کی وصیت کی تھی تو اس کی وہ وصیت ثلث مال میں نافذ ہوگی، اگر ثلث مال میں سے اس کی جانب سے حج کرنا ممکن ہو تو ورثہ کے ذمہ میں اس وصیت کو پورا کرنا لازم ہوگا جس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کے وطن سے حج بدل کرنے کے لئے کس کو بھیجا جائیگا، اگر ثلث مال میں وطن سے حج کرنا ممکن نہ ہو تو قیاس کے مطابق تو وصیت باطل ہو کر اس ثلث میں بھی میراث جاری ہوگی لیکن استحساناً میت کو اس فریضہ سے سبکدوش کرنے کے لئے اس علاقہ سے کسی کو حج بدل کیلئے

۱۔ دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۲۱۱) باب الحج والمذور عن الميت والرجل یحیی عن السیرة ۱۲ مرتبہ

۲۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۳ ص ۳۳) باب الحج عن العاجز الخ ۱۲ م

بھیجا جائے گا جہاں سے ثلث مال حج کے لئے کافی ہو جائے۔ واللہ اعلم
(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی العمرة أو اجبة ہی أم لا؟

”عن جابر أن النبي صلى الله عليه وسلم سئل عن العمرة أو اجبة هي؟
قال: لا، وإن يعتمروا هو أفضل“ امام شافعی، امام احمد، ابو ثور، ابو عیوب، سفیان ثوری
اور اوزائی کا مسلک یہ ہے کہ عمرہ واجب ہے، صحابہ میں سے حضرت ابن عباسؓ اور تابعین کی ایک
جماعت کا یہی مسلک ہے۔

زر قانیؒ نے امام مالکؒ کا مسلک یہ نقل کیا ہے کہ وہ سنت مؤکدہ ہے۔
جہاں تک احناف کا تعلق ہے سوان میں سے بعض کے نزدیک تو وہ فرض کفایہ ہے چنانچہ محمد
بن الفضل جو مشائخ نجارا میں سے ہیں ان کا یہی مسلک ہے۔
صاحب بدائعؒ فرماتے ہیں کہ عمرہ ہمارے اصحاب کے نزدیک واجب ہے جیسے صدقہ الفطر، الحجیہ اور وتر۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے بدائع الصنائع فی ترتیب شرائع (ج ۲ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) فصل: وأما بیان حکم فوات الحج ۱۲ مرتب
۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستة غیر الترمذی۔ قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔
سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۷، رقم الحدیث ۹۳۱) ۱۲ م

۴۔ والعمرة فی اللغة: الزيارة، يقال: اعتمر، أي: زار وقصد، وقيل: مشتقة من عمارة المسجد الحرام
وشرعاً: زيارة البيت الحرام بشرط مخصوصة مذكورة فی الفقه، قالہ البدر والشهاب۔

۵۔ والعمرة: بضم العين والميم، وبضم العين وسكون الميم، وبفتح العين وسكون الميم، كما فی شرح
المهذب (۷-۹) كذا فی معارف السنن (ج ۶ ص ۵۵) ۱۲ مرتب

۶۔ قال مالك: العمرة سنة لا أعلم أحدًا من المسلمين أُرخص فی تركها، وحمل قوله عامة المالكیة
على التأكد دون الوجوب كما سيأتی فی محله، كذا فی أوجز المسالك (ج ۳ ص ۳۹) جامع ماجاء فی العمرة ۱۲ م

۷۔ كذا فی الأوجز (ج ۳ ص ۳۹) ۱۲ م

۸۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۱) فصل: وأما العمرة ۱۲ م

لیکن رائج یہ ہے کہ عمرہ واجب نہیں بلکہ سنت مؤکدہ ہے، مسئلہ کی تفصیل کے لئے اوجز المسائل کی طرف مراجعت کریں۔

پھر حنفیہ کے نزدیک عمرہ زندگی میں ایک مرتبہ سنت مؤکدہ ہے، اور تکثیر عمرہ مکروہ نہیں بلکہ مستحب ہے، البتہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک پانچ دنوں میں عمرہ مکروہ ہے، یوم النحر اور ایام تشریق کے تین دن یعنی گیارہویں، بارہویں اور تیرہویں تاریخ میں۔ جبکہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان پانچ میں سے یوم النحر میں تو مکروہ نہیں البتہ بقیہ چار میں مکروہ ہے۔

امام مالکؒ، حسن بصریؒ اور ابن سیرینؒ وغیرہ کے نزدیک سال میں ایک سے زائد عمرہ مکروہ ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک ایک سال میں تکثیر عمرہ میں کوئی حرج نہیں بلکہ مستحب ہے، امام احمدؒ کا مسلک بھی یہی ہے، البتہ انہوں نے ان کی یہ روایت نقل کی ہے: "إن شاء اعتمر في كل شهر"، واللہ اعلم

باب منہ

عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: "دخلت العمرة في الحج إلى يوم القيامة" جمہور کے نزدیک حدیث باب کا مطلب یہ ہے کہ شہر حج میں عمرہ درست ہے، گویا اہل السنہ قال ابن عابدین نقلًا عن البحر: "والظاهر من الرواية السنية، فإن محمدًا نص على أن العمرة تطوع" رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۵) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲

۱۵ (ج ۳ ص ۳۸۹ و ۳۹۰) جامع ما جاء في العمرة -

صاحب اوجز نے اس بحث کے تحت لکھا ہے: "واختلفت نفقة المذاهب في بيان مسالك الامة في ذلك، ولعل ذلك لاختلاف الروايات عنهم" ۱۲ مرتب

۱۳ چنانچہ علامہ شامی در مختار کی عبارت "والعمرة في العمر سنة مؤكدة" کے تحت لکھتے ہیں: "أى إذا أتى بها مرة فقد أقام السنة غير مقيد بوقت غير ما ثبت الغنى عنها فيه" رد المحتار (ج ۲ ص ۱۵) مطلب فی أحكام العمرة ۱۲ مرتب

۱۴ حوالہ بالا ۱۲

۱۵ كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۵) أبواب العمرة، وجوب العمرة وفضلها ۱۲ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جاہلیت کے عقیدہ کی تردید مقصود ہے جو یہ کہتے تھے کہ اشہرج میں عمرہ جائز نہیں۔
اس کا دوسرا مطلب جوازِ قرآن بیان کیا گیا ہے، گویا تقدیرِ کلام یہ ہے ”دخلت أفعال العمرة في أفعال
الحج إلى يوم القيامة“ یعنی عمرہ کے افعال کو حج کے افعال کے ساتھ ملا کر اس طرح ادا کیا جائے کہ حج
قرآن کی صورت پیدا ہو جائے۔

بعض حضرات نے اس کا یہ مطلب بیان کیا ہے ”سقوط العمرة ودخولها في الحج“ یعنی عمرہ
واجب نہیں ہے، لیکن علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو ضعیف کہا ہے۔
حدیث باب کا ایک مطلب ”جواز فسخ الحج إلى العمرة“ بیان کیا گیا ہے علامہ نوویؒ نے اس تاویل کو بھی ضعیف
کہا ہے۔ واللہ اعلم۔ از مرتب عفا اللہ عنہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

۱۵ دیکھئے المفتی لابن قدامہ (ج ۳ ص ۲۲۶) فصل : ولا بأس أن يعتمر في السنة مراراً۔ اور محمد القاری

(ج ۱۰ ص ۱۰۱) وجوب العمرة وفضلها ۱۲ مرتب

۱۶ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۷ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۴۹) باب في أفراد الحج ۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۴)

۱۸ علامہ بنوریؒ فرماتے ہیں : ”قال شيخنا: المراد به (أي الحديث) دخول العمرة في الحج، يعني: أداؤها مع الحج

بصورة المتمتع أو القرآن“ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶) ۱۲ مرتب

۱۹ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹) باب بیان وجوہ الإحرام الخ (تعبیل باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم)

صاحب فتح الملہم علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا ضعيف“ کے تحت بطور دلیل لکھتے ہیں : ”لأنه يقتضي الفسخ

بغير دليل“ دیکھئے (ج ۳ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

۲۰ فسخ الحج إلى العمرة سے متعلق کسی قدر بحث پیچھے ”باب ما جاء في التمتع“ کے تحت گزر چکی ہے فلیراجع ۱۲

۲۱ شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹)

صاحب فتح الملہم اس مقام پر علامہ نوویؒ کے قول ”وهذا أيضًا ضعيف“ کے تحت لکھتے ہیں : ”وتعقب بأن سياق

السؤال يقوى هذا التأويل، بل الظاهر أن السؤال وقع عن الفسخ والجواب وقع عما هو أعم من ذلك حتى يتناول

التأويلات المذكورة إلا الثالث والله أعلم۔ کذا في فتح الباری۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۴۳) ۱۲ مرتب

۲۲ اس باب سے متعلقہ تمام تفصیل شرح نوویؒ علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۹) باب بیان وجوہ الإحرام سے ماخوذ ہے ۱۲

باب ماجاء فی العمرة من التنعيم

عن عبد الرحمن بن أبي بكر أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر عبد الرحمن بن أبي بكر أن يعمر عائشة من التنعيم^۱ اس حدیث سے استدلال کر کے ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ جو شخص مکہ میں ہو عمرہ کے لئے اس کی میقات تنعيم ہے۔ یعنی مکہ سے تنعيم اگر احرام باندھنا چاہئے۔
جبکہ ایک جماعت اس بات کی قائل ہے کہ اہل مکہ کے لئے عمرہ کی میقات حل ہے خواہ وہ تنعيم ہو یا حل کا کوئی اور حصہ۔ ائمہ اربعہ کا یہی مذہب ہے،

بہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے جو حضرت عبد الرحمن بن ابی بکرؓ کو یہ حکم دیا تھا کہ حضرت عائشہؓ کو تنعيم سے عمرہ کرا دے اس میں تنعيم کو مقرر کرنا اس نے نہیں تھا کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ تنعيم ہی متعین تھی بلکہ اصل مقصود تو حل ہی تھا لیکن چونکہ تنعيم دوسری حدود حل کے مقابلہ میں قریب تھی اس لئے آپؐ نے تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہا، اس کی تائید خود حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہوتی ہے "قالت:

له شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

سكہ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۲۹) أبواب العمرة، باب عمرة التنعيم - ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱۹) باب بيان وجوه الإحرام الخ ۱۲ م

سكہ التنعيم : بفتح المشاة وسكون النون وكسر المهملة : مكان معروف خارج مكة وهو على أربعة أميال من مكة الى جهة المدينة ، كما نقله الفاكهي ودروى الفاكهي من طريق عبيد بن عمير قال : إنما سمي التنعيم لأن الجبل الذي عن يمين الداخل يقال له : ناعم ، والذي عن اليسار يقال له : منعمر ، والوادي : نعان ، فتح الباري (ج ۳ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) باب عمرة التنعيم ۱۳ مرتب

سكہ لیکن اس توجیہ پر اشکال ہو سکتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ لکھتے ہیں : قال المحب الطبري : التنعيم البعد من أدنى الحل إلى مكة بقليل وليس بطرف الحل ، بل بينهما نحو من ميل ، ومن أطلق عليه أدنى الحل فقد تجاوز (فتح الباري ج ۲ ص ۲۸۳ و ۲۸۴) ، باب عمرة التنعيم جس سے معلوم ہوا کہ تنعيم "ادنى الحل" نہیں بلکہ حدود حرم سے تقریباً ایک میل کے فاصلہ پر ہے لہذا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ادنی الحل کو چھوڑ کر تنعيم سے عمرہ کرانے کے لئے کہنا بظاہر اس بات کی دلیل ہے کہ مقصود تنعيم عمرہ کرانا ہے نہ کہ حل سے۔ جیسا کہ پہلے جماعت کا مسلک یہی ہے۔

لیکن اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ادنی الحل کے قریب معروف جگہ تنعيم ہی تھی اس لئے آپؐ نے تنعيم کا ذکر فرمایا، اس کے علاوہ احوط بھی یہی تھا، اس لئے کہ تنعيم پہنچ کر حدود حرم سے باہر نکل آنے میں کوئی شک باقی نہیں رہتا بہر حال رائج یہی ہے کہ اہل مکہ کے لئے میقات عمرہ حل ہی ہے اور تنعيم کو قرب کی وجہ سے اختیار کیا گیا ، پھر تنعيم ہی اگرچہ ادنی الحل کے مقابلہ میں دور ہے لیکن بقیہ جہات حل کی نسبت سے وہ بہر حال قریب ہے۔ چنانچہ حافظؒ نے بھی یہی کہا ہے کہ تنعيم کو ادنی الحل قرار دینا یا تجاوز ہے یا دوسری جہات حل کی نسبت سے اس کو ادنی الحل کہا گیا ہے (دیکھئے فتح ج ۲ ص ۲۸۴) واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بسرف وأنا أبكي، فقال: ما ذاك؟ قلت: حضت، قال: فلا تنبكي، اصنعي ما يصنع الحاج، فقد منامكة ثم أتينا منى، ثم غدونا إلى عرفة، ثم رمينا الجمرتين قدامك الأيام، فلما كان يوم النحر ارتحل فنزل الحصبية، قالت: والله ما نزلها إلا من أحلى، فأما عبد الرحمن بن أبي بكر فقال: إجمل أختك، فأخرجها من الحرم، قالت: والله ما ذكر الجمرانة ولا التنعيم فلتهل بعمة، فكان أدنانا من الحرم التنعيم، فأهللت بعمة الخ" اس روایت میں "فكان أدنانا من الحرم التنعيم" کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ تنعيم کو عمرہ کی خاص میقات ہونے کی وجہ سے نہیں بلکہ اس وجہ سے اختیار کیا گیا تھا کہ دوسری حدود میں حل کی یہ قریب ترین جگہ تھی۔

امام بخاری کے صنیع سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ مکہ کی جس طرح حج کا احرام مکہ ہی سے باندھتا ہے وہ عمرہ کا احرام بھی مکہ ہی سے باندھیں گے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ مسلک جمہور امت کے خلاف اور امام بخاری کا تفرّد ہے، اور جمہور امت

لہ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۶۲) باب المکی یريد العمرة من أين ينبغي له أن يحرم بها ۱۲
لہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) باب ذکر المواقیت، مسألة: قال وأهل مكة إذا أرادوا العمرة فمن الحل الخ۔ اور طحاوی (ج ۱ ص ۳۶۲ و ۳۶۳) باب المکی یريد العمرة الخ۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ تا ۵۷۲) ۱۲
لہ اس لئے کہ امام بخاری نے اپنی صحیح میں ایک باب قائم کیا ہے "باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة" اور اس کے تحت حضرت ابن عباس کی روایت ذکر کی ہے "قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم وقت لأهل المدينة ذا الحليفة ولأهل الشام الجحفة ولأهل نجد قرن المنازل ولأهل اليمن يلمه من لهن ولعن أتى عليهن من غيرهن ممن أراد الحج والعمرة ومن كان دون ذلك فممن حيث أنشأ حتى أهل مكة من مكة" (ج ۱ ص ۲۰۶)

علامہ عینی اس کے تحت لکھتے ہیں: "إنما غرضه بيان مهمل أهل مكة، ولهذا ترجم بقوله باب مهمل أهل مكة للحج والعمرة ومحل الشاهد هو قوله "حتى أهل مكة من مكة" كما ذكرنا، وهذا بظاهره يدل على أن مهملهم هو مكة سواء كان للحج أو العمرة، ولكن مهمل أهل مكة للعمرة الحل كما سيجيء بيانه" عمدة القاری (ج ۹ ص ۱۳۹) ۱۲ مرتب
کہ چنانچہ علامہ بنوری لکھتے ہیں: "وبالجملة اتفقت الأئمة والأئمة على ميقات إحرام المعتمر من أهل مكة الحل دون الحرم، وقد أفاض ابن قدامة في التذليل عليه فقها ورواية، فإذن البخاري تفرده في الأئمة بخوان إحرام أهل مكة من مكة ومن جملة ما استدل على الخروج إلى الحل بأن يتحقق نوع سفر في الخروج۔ والله أعلم
معارف السنن (ج ۶ ص ۵۶۹ و ۵۷۲) ۱۲ مرتب

کا یہی مسلک ہے کہ مکہ حج کا احرام اگرچہ مکہ سے باندھ لیا لیکن عمرہ کا احرام اس کے لئے حل سے باندھنا ضروری ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رجب

عن عمرو قال : سئل ابن عمر في أي شهر اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟

فقال : في رجب ، فقالت عائشة : ما اعتمر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلا وهو معه .
تعني ابن عمر - وما اعتمر في شهر رجب قط - اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے رجب میں عمرہ کرنے سے متعلق حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عمرؓ کے بیان متعارض ہیں ، حضرت عائشہؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا انکار ہے اور حضرت ابن عمرؓ کی جانب سے عمرہ رجب کا اثبات ، اسی باب میں حضرت ابن عمرؓ ہی کی اگلی روایت سے بھی عمرہ رجب کا اثبات ہو رہا ہے ” عن مجاهد عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وسلم اعتمر أربعاً إحداهن في رجب “

لیکن یہ تعارض بخاری کی روایت سے دور ہو جاتا ہے ” عن مجاهد قال : دخلت أنا وعمرة بن الزبير المسجد فإذا عبد الله بن عمر جالس إلى حجرة عائشة وإذا أناس يصلون في المسجد صلوة الضحى ، قال : فأسألناه عن صلواتهم ، فقال : بدعة ، ثم قال له : كره اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم

لہ کما فی المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۵۵ و ۲۵۹) باب ذکر المواقیت ۱۲

شرح باب از مرتب ۱۲

الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۸ و ۲۳۹) أبواب العمرة ، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم
ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۴) باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وزمانهم .

لفظ ” رجب “ کے منصرف اور غیر منصرف ہونے میں اختلاف ہے ، دونوں ہی قول ہیں ، خواہ کسی بھی قول کو ترجیح حاصل ہو ، اس مقام پر بہر حال لفظ ” رجب “ منصرف ہے ، اس لئے کہ اگر غیر منصرف ہونے کے قول کو ترجیح دیجاتے تب بھی ” إذا نكروا صرف “ کے قاعدہ سے یہاں منصرف ہوگا ، التبت ترجمۃ الباب میں غیر منصرف پڑھنے کی گنجائش ہے ۔ دیکھئے

معارف السنن (ج ۶ ص ۵۴۳ و ۵۴۴) ۱۲ مرتب

الظاهر أنها لم تثبت عنده ، فلذلك أطلق عليها البدعة ، وقيل : أراد أنها من البدع المسقنة
كما قال عمر رضي الله تعالى عنه في صلاة التراويح : ” نعت البدعة هذه “ وقيل : أراد أن إظهارها في المسجد والاجتماع لها هو البدعة لأن نفس تلك الصلاة بدعة وهذا هو الوجه ” كذا في العدة (ج ۱ ص ۱۰) باب
كره اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ مرتب

علیہ وسلم؟ قال: أربع، إحداهن في رجب، فكهنا أن نرد عليه، قال: وسمعتنا استئنا عائشة
أمر المؤمنين في الحجرة فقال عروة: يا أماء يا أم المؤمنين، ألا تسمعين ما يقول أبو عبد الرحمن؟
قالت: ما يقول؟ قال: يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم اعتمر أربع عمرات إحداهن
في رجب، قالت: يرحم الله أبا عبد الرحمن، ما اعتمر عروة إلا وهو شاهده، وما اعتمر في
رجب قط، اور مسلم کی روایت میں اس قصہ میں یہ الفاظ بھی مروی ہیں: «وابن عمر يسمع فما
قال لا ولا نعم، سكت»، اس کے تحت شرح میں علامہ نوویؒ لکھتے ہیں: «قال العلماء: هذا يدل
على أنه اشتبه عليه أونسى أو شاك ولهذا سكت عن الإنكار على عائشة ومراجعتها
بالكلام» لہذا یہ بات متعین ہو جاتی ہے کہ اس بارے میں حضرت عائشہؓ ہی کا بیان صحیح ہے یعنی نبی
کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے رجب میں کوئی عمرہ نہیں کیا۔ واللہ اعلم
(از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في عمرة رمضان

عن أمِّ مَعْقِلٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: عُمْرَةٌ فِي رَمَضَانَ تَعْدِلُ
حَجَّةً، حدیث باب سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ آدمی جب رمضان میں عمرہ کرے تو چونکہ وہ عمرہ
۱۵ اُمی ابن عمر رضی اللہ عنہ ۱۲ م

۱۵ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۳۸) أبواب العمرة، باب كم اعتمر النبي صلى الله عليه وسلم ۱۲ م
۱۶ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۹) باب بيان عدد عمر النبي صلى الله عليه وسلم وثما منهم ۱۲ م
۱۷ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲

۱۵ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹۲، ۲۹۳) باب العمرة

سنن ابی داؤد ہی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «أنها تعدل حجة معي يعني عمرة
في رمضان» (ج ۱ ص ۲۹۳) اور مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں «فعمرة في رمضان
تقضي حجة أو حجة معي» (ج ۱ ص ۲۹۹) باب فضل العمرة في رمضان - نیز معجم طبرانی کبیر میں حضرت انس بن مالکؓ
سے مروی ہے «أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: عمرة في رمضان كحجة معي» (قال الهيثمي) رواه
الطبراني في الكبير وفيه هلال مولى أنس وهو ضعيف، مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸) باب العمرة في رمضان ۱۲ مرتب
۱۷ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ عمرہ رمضان سے متعلقہ فرمان حضرت ام معقلؓ کے (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حج کے برابر ہوگا اس لئے اس پر حج فرض نہ ہوگا اور وہ اس فریضہ سے سبکدوش ہو جائے گا کیونکہ اس پر اجماع ہے کہ وہ عمرہ اس کے حجتہ الاسلام کے قائم مقام نہ ہوگا اگرچہ اسے حج کی فضیلت حاصل ہو جائیگی

واللہ اعلم

(ازہ مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في الذي يهل بالحج فيكسر أو يعرج

یہ اور اگلا باب دونوں مسئلہ احصار سے متعلق ہیں۔

احصار حنفیہ کے نزدیک ہر اس جالس سے متحقق ہو جاتا ہے جو مضیٰ الی بیت اللہ سے مانع ہو، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت ابن عباسؓ، عطار بن ابی رباح، ابراہیم نخعیؓ اور سفیان ثوریؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ بہر حال مرض وغیرہ سے حنفیہ کے نزدیک احصار متحقق ہو جاتا ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام سہلیؒ کے نزدیک احصار صرف عدو سے متحقق ہوتا ہے مرض سے نہیں، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور لیث بن سعدؒ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

سوال کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض سے معلوم ہوتا ہے ام شلیم کے سوال کے جواب میں، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ ام سلمہ یا ام طلحہ یا ام سنان انصاریہ کے جواب میں ارشاد فرمایا، بعض میں امرأۃ مسہمہ کا ذکر ہے بہر حال یہ کم سے کم چار متقل واقعات ہیں جن کے جواب میں آپؐ یہ ارشاد فرمایا کما حقہ المحب الطبری۔ دیکھئے معارف الشیخ (ج ۶ ص ۵۷) ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۵۷)

۱۷ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "الإجماع على عدم قيامها مقامها. وقال ابن خزيمة: إن الشيء يشبه بالشيء ويجعل عدله إذا أشبهه في بعض المعاني لا جميعها لأن العرة لا يقضى بها فرض الحج ولا النذر. وقال ابن الجوزي: فيه أن ثواب العمل يزيد بن زيادة شرف الوقت كما يزيد بحضور القلب وخلص القصد"

واضح رہے کہ بعض حضرات نے اس فضیلت کو ان صورتوں کے ساتھ مخصوص قرار دیا۔ دیکھئے عمدۃ القاری

(ج ۱۰ ص ۱۱) باب عمرۃ فی رمضان ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱۰ ص ۱۲) أبواب المحصر وحزب الصيد ۱۲ مرتب

ما لکیم و شافعیہ وغیرہ کا استدلال و اتیان الحجة والعروة لله فان احصرتم فما استيسر
من الهدی سے ہے کہ یہ آیت سلسلہ میں صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی تھی جس وقت کہ احصار
بالعدو پیش آیا تھا، معلوم ہوا کہ احصار عدو کے ساتھ خاص ہے۔

جہاں تک حنفیہ کے مذہب کا تعلق ہے وہ لغت، روایت اور درایت ہر اعتبار سے رائج ہے۔
لغت اس لئے کہ بیشتر علمائے لغت کے نزدیک لفظ "احصار" حقیقتہً حبس بالمرض کیلئے
استعمال ہوتا ہے اور حبس بالعدو کے لئے "حصر" کا لفظ استعمال ہوتا ہے، چنانچہ علمائے لغت
میں سے ابو عبیدہ، ابن قتیبہ اور ثعلب و زجاج وغیرہ نے اسکی تصریح کی ہے۔

۱۔ اور جب حج و عمرہ کرنا ہو تو اس حج و عمرہ کو اللہ کے واسطے پورا پورا ادا کرو، پھر اگر (کسی دشمن یا مرض کی وجہ
سے) روک دئے جاؤ تو قربانی کا جانور جو کچھ میسر ہو (ذبح کرو) سورہ بقرہ آیت ۱۹۷ پ ۱۲ مرتب
۲۔ دیکھئے تفسیر ابن کثیر (ج ۱ ص ۲۳) الأمر بالحج والعمرة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ
مِنْ الْهَدْيِ ۱۲ م

۳۔ امام رازی نے لفظ "احصار" پر تفسیر کلام کیا ہے وہ فرماتے ہیں: "أما لفظ الإحصار فقد اختلفوا فيه على ثلاثة أقوال:
الأول: وهو اختيار أبي عبيدة وابن السكيت والزجاج وابن قتيبة وأكثر أهل اللغة أنه مختص بالمرض
قال ابن السكيت: يقال: أحصره المرض إذا منعه من السفر، وقال ثعلب وفسح الكلام: أحصر بالمرض وحصر بالعدو.
والقول الثاني: أن لفظ الإحصار يفيد الحبس المنع، سواء كان بسبب العدو أو بسبب المرض، وهو قول الفراء.
والقول الثالث: أنه مختص بالمنع الحاصل من جهة العدو، وهو قول الشافعي رضي الله عنه وهو المروي عن
ابن عباس وابن عمر، فإنهما قالا: لا يحصر إلا حصر العدو، وأكثر أهل اللغة يردون هذا القول على الشافعي رضي الله
عنه، وفائدة هذا البحث تظهر في مسألة فقهية، وهي أنهم اتفقوا على أن حكم الإحصار عند حبس العدو ثابت
وهل يثبت بسبب العرض وسائر الموانع؟ قال أبو حنيفة رضي الله عنه: يثبت، وقال الشافعي لا يثبت، وحجة
أبي حنيفة ظاهرة على مذهب أهل اللغة، وذلك لأن أهل اللغة رجلا، أحدهما: الذين قالوا: الإحصار
مختص بالحبس الحاصل بسبب العرض فقط، وعلى هذا المذهب تكون هذه الآية نصاً صريحاً في أن إحصار المرض
يفيد هذا الحكم. والثاني: الذين قالوا: الإحصار لمطلق الحبس سواء كان حاصلاً بسبب المرض أو بسبب العدو،
وعلى هذا القول حجة أبي حنيفة تكون ظاهرة أيضاً، لأن الله تعالى علّق الحكم على متى الإحصار فوجب أن يكون
الحكم ثابتاً عند حصول الإحصار، سواء حصل بالعدو أو بالمرض. وأما على القول الثالث: وهو أن الإحصار اسم
للمنع الحاصل بالعدو، فهذا القول باطل باتفاق أهل اللغة، وبمقتدر ثبوتة فمنح نقيض المرض على العدو وبما مع
دفع الحرج، وهذا قياس على ظاهر، فهذا تقرير قول أبي حنيفة رضي الله عنه وهو ظاهر قوي.

دیکھئے التفسیر للرازی (ج ۵ ص ۱۵۹ و ۱۶۰) تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ ۱۲ مرتب عافاه الله

روایت حدیث باب کی وجہ سے رائج ہے "عن عكرمة قال: حدثني الحجاج بن عمرو قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كسر أو عرج فقد حل، وعليه حجة أخرى فذكرت ذلك لأبي هريرة وابن عباس، فقالا صدق" یہ روایت صراحتاً اس پر دلالت کر رہی ہے کہ احصار عدو کے ساتھ خاص نہیں اور کسر و عرج (اسی طرح مرض سے) بھی ثابت ہو جاتا ہے۔

اور درایت اس لئے رائج ہے کہ جو علت احصار بالعدو میں پائی جاتی ہے وہی احصار بالمرض میں بھی پائی جاتی ہے اس لئے کہ دونوں ہی مانع عن الحج ہیں، فینبغي أن يكون حكمهما سواء۔

جہاں تک آیت "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" کا تعلق ہے سو وہ اگرچہ غزوۂ حدیبیہ ہی کے موقع پر نازل ہوئی تھی لیکن اول تو "العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب" کے قاعدہ سے اس کے حکم کو عدو کے ساتھ مخصوص نہیں کیا جاسکتا، دوسرے باری تعالیٰ نے یہاں لفظ "احصار" استعمال کر کے اس طرف اشارہ فرما دیا ہے کہ آیت کا سبب نزول اگرچہ احصار بالعدو کا واقعہ ہے لیکن احصار بالمرض کا بھی یہی حکم ہے۔

پھر حنفیہ کے نزدیک احصار کا حکم یہ ہے کہ محصر ایک ہدی حرم بھیجے اور ایک وقت طے کر لے کہ اس وقت وہ ہدی حرم میں ذبح کر دیجائے پھر جب وہ وقت آجائے تو حلال ہو جائے، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ اور حضرت عبداللہ بن عباسؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ اگر وہ حرم میں ہدی کے ذبح کرانے کا انتظام نہ کر سکے تو اب اس کے لئے حلال ہونا نہیں۔ پھر حلال ہونے کی صورت میں اس پر حلق وغیرہ نہیں لاذنہ قد ذهب عنه النساك كلّه، البتہ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں وہ حلق کرائیگا۔ اور اگر نہ کر لے تو اس پر کچھ واجب نہیں۔ پھر چونکہ حنفیہ کے نزدیک محصر کا مفہوم عام ہے خواہ محصر بالعدو ہو یا بالمرض اس لئے ہدی کے حرم میں ذبح کئے جانے کی صورت میں حلال ہونے کی رخصت دونوں ہی کے لئے ہوگی۔

لیکن مالکیہ، شوافع اور حنابلہ کے نزدیک چونکہ صرف حصر بالعدو کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی رخصت صرف اسی کو حاصل ہوگی، محصر بالمرض کو حاصل نہ ہوگی اور حلال ہونے کی صورت میں ان حضرات کے نزدیک ہدی کو حرم بھیجنا ضروری نہیں بلکہ ہدی کا اُسی جگہ ذبح کیا جانا کافی ہے جہاں احصار متحقق ہوا ہے، پھر ان حضرات کے نزدیک حلال ہونے کی صورت میں حلق یا قصر بھی کرائیگا۔

۱۔ یہ روایت امام ترمذیؒ کے علاوہ امام ابو داؤدؒ اور امام ابن ماجہؒ نے بھی ذکر کی ہے، دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۵)

باب الإحصار اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۲۲) باب المحصر ۱۲ م

۲۔ حلق یا قصر کے بارے میں امام شافعیؒ کے دو قول ہیں، ایک مالکیہ اور حنابلہ کے مطابق کما ذکرنا، دوسرے امام ابو حنیفہؒ کے مطابق، یعنی حلق یا قصر ضروری نہیں۔ کذا فی الجامع لأحكام القرآن (المعروف بالقرطبي) (ج ۲ ص ۳۸) المسئلة الثالثة تحت قوله تعالى: وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ ۚ ۱۲ مرتب

جہاں تک محصر بالمرض کا تعلق ہے سو وہ ان حضرات کے نزدیک طوافِ بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا البتہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک وہ اشتراط کی صورت میں حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کی تفصیل اگلے باب کے تحت آرہی ہے۔

قوله: "وعليه حجة أخرى" محصر کے حق میں اس بارے میں بھی اختلاف ہے کہ اس کے ذمہ اس حج اور عمرہ کی قضا واجب ہے یا نہیں؟
حنفیہ کے نزدیک محصر اگر دم ذبح کر کے حلال ہو جائے تو اس پر اس کی قضا واجب ہے، امام احمد کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

لیکن شافعیہ اور مالکیہ کے نزدیک قضا واجب نہیں، امام احمد کی دوسری روایت اسی کے مطابق ہے۔ ان حضرات کا کہنا ہے کہ قرآن کریم نے وجوب قضا کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔
ہماری دلیل حدیثِ باب کا مذکورہ جملہ ہے "وعليه حجة أخرى" اس کے علاوہ حنفیہ کی ایک اور دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے حدیثِ بیہ والے عمرہ کی قضا آئندہ سال فرمائی تھی۔
جہاں تک قرآن کریم میں عدم ذکر قضا کا تعلق ہے سو عدم ذکر عدم وجوب کو مستلزم نہیں مگر ملاحظہ فرمائیے
واللہ اعلم

۱۰ احصار کے حکم سے متعلقہ مذکورہ تمام تفصیل معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۱۱ تفصیل کے لئے دیکھئے الجامع لأحكام القرآن للقرطبي (ج ۲ ص ۳۷۲) المسئلة السابعة تحت قوله تعالى: فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ۱۲

۱۳ ابراہیم نخعی، مجاہد، شعبی اور عکرمہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر لنزدی (ج ۲ ص ۲۳۳) بالاجل احصار ۴
۱۴ چنانچہ مرداوی "الإضاف" میں لکھتے ہیں: "وعنه: عليه القضاء كالقرض وهو المذهب، قال في الفروع: والمذهب لزوم قضاء النفل، وجزم به الخرق وصاحب الوجيز، وقال الزركشي: هذه الرواية أصحها عند الأصحاب"۔
(ج ۲ ص ۲۷۷) باب الفوات والإحصار إن كان فرضاً وجب عليه القضاء ۱۲ مرتب

۱۵ حوالہ بالا۔ واضح رہے کہ مذکورہ اختلاف نفلی حج یا عمرہ کے بارے میں ہے جہاں تک حج فرض کا تعلق ہے احصار کی وجہ سے وہ کسی کے نزدیک ساقط نہیں ہوگا، چنانچہ اسی مقام پر علامہ مرداوی لکھتے ہیں "إن كان فرضاً وجب عليه القضاء بلا نزاع" ۱۶
۱۷ بلکہ مطلقاً ارشاد ہے "فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ" ۱۲

۱۸ تفسیر قرطبی (ج ۲ ص ۳۷۶) ۱۲

باب ماجاء فی الاشتراط فی الحج

عنه ابن عباس أن ضباعة بنت الزبير أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت: يا رسول الله! إني أريد الحج فأشترط؟ قال: نعم، قالت: كيف أقول؟ قال: قولي: لبّيك اللهم لبّيك، لبّيك فحلتى من الأرض حيث تحبستى، "جیسا کہ ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں کہ شافعی مالکیہ اور خابله کے نزدیک محصر بالمرض طواف بیت اللہ کے بغیر حلال نہیں ہو سکتا۔

پھر ان حضرات میں سے شافعیہ، خابله اور امام اسحاقؒ کے نزدیک اگر اس آدمی نے تلبیہ عند الاحرام کے وقت اشتراط کر لیا تھا تو وہ حلال ہو سکتا ہے، اشتراط کا مطلب یہ ہے کہ تلبیہ کے ساتھ یوں کہے "لبّيك اللهم لبّيك، محلى من الارض تحبستى" یعنی جس مقام پر مجھے کوئی مرض یا عذر پیش آجائے تو احرام سے نکلنے کا مجھے اختیار ہوگا۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ کے نزدیک اشتراط کا اعتبار نہیں، امام شافعیؒ کا قول جدید بھی یہی ہے۔

پھر چونکہ امام مالکؒ کے نزدیک نہ تو اشتراط معتبر ہے اور نہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے اس لئے حلال ہونے کی صورت صرف طواف بیت اللہ ہے لیکن امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک چونکہ احصار بالمرض کا اعتبار ہے الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۸۵) باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعذر المرض ونحوه — والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۱۹) باب الاشتراط في الحج، وباب كيف يقول إذا اشترط — وأبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۲) باب الاشتراط في الحج — وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) باب الشرط في الحج ۱۲ م

۱۳ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۱ ص ۱۰۴) باب الإحصار في الحج، وفيه: "قيل هو قول جمهور الصحابة والتابعين ومن بعدهم" قال به عمر بن الخطاب وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعمار بن ياسر وعائشة وأقرسمة وجماعة من التابعين ۱۴ مرتب عفا الله عنه

۱۵ پھر یہ اشتراط ظاہریہ کے نزدیک واجب، امام احمدؒ اور شافعیہ کے نزدیک جائز ہے۔ حوالہ بالا ۱۳ مرتب ۱۶ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) کتاب النکاح، باب الأكفاء في الدين — وفيه: "روى ذلك عن ابن عمر وعائشة وهو قول الشافعي والحكم وطائفة وسعيد بن جبیر" — علامہ ابن قدامہؒ نے امام زہریؒ کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۱۸۸) مسألة: قال: ويشترط فيقول: إن حبستى حابس فمحلى حيث حبستى الخ ۱۲ مرتب ۱۷ چنانچہ علامہ بنوریؒ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۵) میں لکھتے ہیں:

"ويذكر النووي في شرح المذهب (۸: ۳۱۰) ما يظهر منه أن الشافعي في كتاب المناسك نصه الجديد عد ما لقول بصحة الاشتراط وأنه لا يتحلل، ولكن البيهقي ومن بعده يلزمون إمامهم قوله بالاشتراط ۱۲ مرتب

ہے اور اگر کوئی شخص راستہ میں بیمار ہو جائے تو بھی ہدی بھیج کر حلال ہو سکتا ہے، اس لئے ان کے نزدیک اشتراط بلا فائدہ ہے غیر معتبر ہے۔

قالین اشتراط کا استدلال حضرت ضباعہ بنت الزبیر کی حدیث باب سے ہے جبکہ حنفیہ وغیرہ کا استدلال لفظ باب میں حضرت ابن عمرؓ کی روایت سے ہے ”اِنَّهٗ كَانَ يَنْكُرُ الْاَشْتِرَاطَ فِي الْحَجِّ، وَيَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ“ اور بخاری میں یہ روایت ان الفاظ کے ساتھ مروی ہے ”كَانَ ابْنُ عُمَرَ يَقُولُ: اَلَيْسَ حَسْبُكُمْ سُنَّةُ رَسُولِ اللّٰهِ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنْ حُبِسَ اَحَدُكُمْ عَنِ الْحَجِّ فَطَافَ بِالْبَيْتِ وَبِالصَّفَا وَالْمَرْوَةِ ثُمَّ حَلَّ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ حَتَّى يَحْجَّ عَامًا قَابِلًا فِيْهِ هَدًى اَوْ يَصُومَ اِنْ لَمْ يَجِدْ هَدًى“

جہاں تک حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا جواب حنفیہ کی جانب سے یہ دیا جاتا ہے کہ یہ ان کی خصوصیت تھی، یا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اشتراط کو معتبر قرار دینا نہ تھا بلکہ حضرت ضباعہؓ کا اطمینان خاطر مقصود تھا۔ یعنی حضرت ضباعہؓ کو یہ وہم ہو رہا تھا کہ بیماری کی صورت میں میرے لئے حلال ہونا کیسے جائز ہوگا، آپؐ نے ان کی تشفی خاطر کے لئے طریقہ بتا دیا، حنفیہ کے نزدیک بھی اطمینان قلب کے لئے اشتراط کی گنجائش ہے اور وہ بالکل بلا فائدہ اور عبث نہیں اگرچہ

۱۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الإحصار فی الحجّ — سنن دارقطنی میں بھی حضرت ابن عمرؓ کی یہ روایت مروی ہے جس کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں ”حَسْبُكُمْ سُنَّةُ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اِنَّهٗ لَمْ يَكُنْ يَشْتَرِطُ“ (ج ۲ ص ۱۳۴) — کتاب الحج رقم الحدیث ۷۱ - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ مینی لکھتے ہیں: ”و ذهب بعض التابعين ومالك وأبو حنيفة إلى أنه لا يصح الاشتراط وحملوا الحديث على أنه قضية عين وأن ذلك مخصوص بضباعة..... قلت: حكى الخطابي ثم الروياني من الشافعية المخصوص بضباعة“ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۷) باب الإحصار فی الحج ۱۲ مرتب

۳۔ حضرت ضباعہ بنت الزبیرؓ کی بیماری کا ذکر اگرچہ ترمذی کی حدیث باب میں نہیں ہے لیکن اسی واقعہ کے دوسرے طرق میں ان کے بیمار ہونے کا ذکر ہے مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ابن عباسؓ ہی کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کا یہ جملہ مذکور ہے ”إِنِّي امْرَأَةٌ ثَقِيلَةٌ“ (ج ۱ ص ۳۸۵)، باب جواز اشتراط المعمر التحلل بعد المرض ونحوہ اور صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت میں حضرت ضباعہؓ کے یہ الفاظ مروی ہیں ”وَاللّٰهُ لَا أُجِدُنِي إِلَّا وَجَعَةً“ (ج ۲ ص ۶۲)، کتاب النکاح، باب الإفناء

فی الدین (۱۲ مرتب

اصولی طور پر وہ اس لئے غیر معتبر ہے کہ اس سے کوئی فائدہ مستقلہ حاصل نہیں ہوتا۔ اگرچہ بعض حضرات فرماتے ہیں کہ اشتراط سے ایک فائدہ جدیدہ بھی حاصل ہو جاتا ہے وہ یہ کہ عدم اشتراط کی صورت میں اگر بیمار ہو جائے تو حلال ہونے کے لئے ہدی بھیجنا لازم ہے اور اشتراط کی صورت میں ہدی ذبح کے بغیر بھی حلال ہو سکتا ہے۔

فائدہ حضرت ضبائہؓ کی حدیث باب امام بخاری رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی صحیح میں کتاب الحج کے بجائے کتاب النکاح باب الکفار فی الدین میں ذکر کی ہے اس مناسبت سے کہ وہاں حدیث کے آخر میں یہ جملہ بھی ہے "وكانت تحت المقداد بن الأسود" اس بنا پر بعض حضرات کو اس روایت کی صحیح بخاری میں ہونے کا علم نہیں

۱۔ علامہ شیراز عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۲۶، باب جواز اشتراط المحرم التحلل بعد المرض ونحوہ) میں لکھتے ہیں :
 "وقال شيخنا المحمود قدس الله روحه: معنى إنكار الاشتراط عند الحنفية أنه لا تأثير له في جواز التحلل، فإن الإحصار عند ثم يتحقق بالمرض أيضاً، ولولم يشترط، ومع ذلك لا نسلم أن الاشتراط عبث، فإن العبث مالا فائدة فيه أصلاً، والفائدة لا تنحصر في تغيير الأحكام، فيحصل أن يكون الإرشاد إلى الاشتراط لتسليته نفسها وتسكين قلبها وإزالة ما كان يخلج في صدرها من عروض أحوال تمنعها عن إتمام ما أحرمت به، فإن المؤمن المنيب إذا غر على عمل من الأعمال الحسنة عن ما جازماً متحتماً وشرع فيه من غير تردد وتلعثم، ثم يعرض له في خد له من الموانع التي تعوقه عن إكمال شق عليه فتحه والخروج منه بالغاية ولولو عذر بل الأمر شرعي كما لا يخفى على من تأمل في قصة الحديدية وأحاديث فتح الحج إلى العمرة بخلاف ما إذا شرع الإنسان في عمل وصريح بتعليق إتمامه على شرط واستحضر من الابتداء أنه في خيرة من فعله وتركه حسب ما يتفق له فكانه لم يلتزمه، فهذا التشبه أنه لا يتضيق لتركه ولا يخرج لرفضه إن ألجئ إليه لعارض يمنعه من إتمامه، فالاشتراط في الإحرام من أول الأمر يهون عليه شأنه ويسهل عليه أمره، وهذه فائدة عظيمة للاشتراط لا سيما في حق من يتوقع لحرق العوائق وحصول الإحصار فكيف يصح القول بكون الاشتراط باطلاً لا فائدة فيه على تقدير جواز التحلل من الإحرام من غير اشتراط؟ والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب وهو الموفق لإصابة الحق في كل باب" ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں : "وعن أبي حنيفة أن الاشتراط يفيد سقوط الدم، فأما التحلل فهو ثابت عندة بكل إحصار" المعنى (ج ۳ ص ۲۸۳) مسألة : قال : ويشترط الخ۔
 علامہ بنوریؒ لکھتے ہیں : "وعلى هذه الرواية : الاشتراط نافع عند أبي حنيفة، ولم يكن لغواً مع ما فيه من

تطبيب خاطرها الخ معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸) ۱۲ مرتب
 ۳۔ دیکھئے صمیم بخاری (ج ۲ ص ۶۲) ۱۲

ہوسکا، حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن میں لکھا ہے کہ علامہ عثمانی صاحب اعلاء السنن کو بھی یہ حدیث صحیح بخاری میں نہیں ملی

لیکن حقیقت یہ ہے کہ اس میں حضرت مولانا بنوری قدس سرہ سے تسامح ہوا ہے درحقیقت علامہ عثمانی نے اعلاء السنن میں صراحت لکھا ہے ”أخرجها البخاری فی کتاب النکاح لابی الحسین“ غالباً حضرت مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ کی نظر سے ان کا یہ جملہ نہیں گذر سکا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی المرأة تحيض بعد الإفاضة

عن عائشة أنها قالت ذكرت لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن صفية بنت حيي حاضت في أيام مني. فقال: أحابستنا هي؟ قالوا: إنها قد أفاضت. فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا إذا. اس پر اتفاق ہے کہ اگر عورت کو حیض آنے لگے تو اس سے طواف وداع ساقط ہو جاتا ہے، البتہ صحابہ کرام میں سے حضرت عمرؓ، حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا مسلک یہ تھا کہ اگر عورت حائضہ ہو جائے تو جس طرح اس سے طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اسی طرح طواف وداع بھی ساقط نہیں ہوتا، لیکن حضرت زید بن ثابتؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا اس مسلک سے رجوع ثابت ہے، گو یا حائضہ عورت سے طواف وداع کا ساقط نہ ہونا صرف حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا مسلک ہے اور ان کے نزدیک حائضہ جس طرح طواف زیارت کے لئے پاک ہونے کا انتظار کرے گی، اسی طرح طواف وداع کے لئے بھی انتظار کرے گی۔

۱۔ چنانچہ علامہ بنوری لکھتے ہیں: ”وقد خفي على كثير محله في الصحيح لإخراجه في غير محله المعروف عند القوم، فأذكروه وادعوا أنه ليس متفقاً عليه كالشيخ أحمد شاكر والشيخ العثماني صاحب اعلاء السنن وغيرهما“ دیکھئے معارف السنن (ج ۶ ص ۵۸۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اعلاء السنن (ج ۱۰ ص ۲۳۹) باب الاشتراط في الحج والعمرة ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحيحه (ج ۱ ص ۲۳۹) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت - و مسلم فی صحيحه (ج ۱ ص ۳۹۹) باب بیان وجوه الإحرام الخ و (ج ۱ ص ۴۲۹) باب وجوب طواف الوداع

وسقوطه عن الحائض ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۰۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

سنن ابی داؤد میں حارث بن عید الشہر بن اوس کی روایت سے حضرت عمر کا مسلک ثابت ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں : « أَتَيْتُ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْمَرْأَةِ تَطُوفُ بِالْبَيْتِ يَوْمَ النِّحْرِ ثُمَّ تَحِيضُ قَالَ : لَيْسَ بِهَا عَهْدٌ بِالْبَيْتِ ، قَالَ : فَقَالَ الْحَارِثُ : كَذَلِكَ أَفْتَانِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، قَالَ : فَقَالَ عُمَرُ : أُرَبِّتُ عَنْ يَدِيكَ سَأَلْتَنِي عَنْ شَيْءٍ سَأَلْتُ عَنْهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِكَيْمَا أَخَالَفَ »

لیکن امام طحاوی فرماتے ہیں کہ یہ حدیث حضرت عائشہ کی حدیث باب سے منسوخ ہے۔ علامہ خطابی نے حضرت عمر کے مسلک کا یہ محل بیان کیا ہے کہ ان کے نزدیک حائضہ سے طواف و داع اس وقت ساقط نہیں ہوتا جب وقت میں وسعت اور گنجائش ہو، یعنی اگر اس کے لئے ٹھہرنا ممکن ہوگا تو ٹھہرنا ضروری ہوگا لیکن اگر وقت میں تنگی اور سفر کی جلدی ہو تو اس صورت میں ان کے نزدیک بھی حضرت عائشہ کی روایت کے مطابق عمل ہوگا۔

بہر حال حضرت عائشہ کی حدیث باب اس پر دال ہے کہ حائضہ کے ذمہ سے طواف و داع ساقط ہو جاتا ہے اگرچہ طواف زیارت ساقط نہیں ہوتا اس لئے کہ جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت صفیہ کے حائضہ ہونے کا علم ہوا تو آپ نے فرمایا : « أَحَابَسْتَنَاهِي ؟ » لیکن جب آپ کو بتلایا گیا کہ وہ حیض آنے سے قبل طواف افاضہ کر چکی ہیں تو آپ نے فرمایا « فَلَا إِذَا » یعنی « فَلَا تَحْبِسْنَاهَا حِينَئِذٍ لِأَنَّهَا أَدَّتِ الْفَرَضَ الَّذِي هُوَ رُكْنُ الْحَجِّ » اگر طواف و داع حائضہ کے ذمہ سے ساقط نہ ہوتا تو آپ « فَلَا إِذَا » نہ فرماتے۔ واللہ اعلم

حدیث باب سے جہاں حائضہ طواف و داع کا سقوط معلوم ہوتا ہے وہیں یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ طواف زیارت اس سے ساقط نہ ہوگا، چنانچہ اگر کسی عورت کو طواف زیارت کرنے سے پہلے حیض آنے لگا تو

سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۷ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۳۵۹) باب المرأة تحيض بعد ما طافت للزيارة قبل أن تطوف للصدر۔ امام طحاوی نے اس مقام پر حضرت عائشہ کے علاوہ حضرت ابن عباس، حضرت ام سلمہ وغیرہ کی روایات کو بھی نسخ قرار دیا ہے ۱۲ م

۱۸ معالم السنن للخطابی فی ذیل المختصر للسنذری (ج ۲ ص ۲۷۷) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ مرتب

۱۹ المسئلة فيه للاستفهام، أى : أما نعتنا من التوجه من مكة في الوقت الذي أردنا التوجه فيه فلأنه صلوات الله عليه وسلم أتاهما طافت طواف الإفاضة، عمده (ج ۱ ص ۱۰۷) باب إذا حاضت المرأة بعد ما أفاضت ۱۲ مرتب

اب اس کو رک کر اپنے پاک چوڑے کا انتظار کرنا ہوگا اور پاکی کے بعد طوافِ زیارت لازم ہوگا، اس پر تمام ائمہ کا اتفاق ہے یہ

ایک مشکل اور اس کا حل | ہمارے زمانہ میں جبکہ حجاج کے آنے جانے، ٹھہرنے کی تاریخیں اور اوقات مقرر ہوتے ہیں اور ویزے کی محدود تاریخیں ہوتی ہیں، کسی حاجی کو ان تاریخوں اور اوقات کے بدلنے کا اختیار نہیں ہوتا، ان حالات میں حیض و نفاس والی عورتیں اپنے زمانہ طہر میں طوافِ زیارت نہ کر سکی ہوں اور قانونی لحاظ سے ان کے لئے انتظار بھی ممکن نہ ہو تو ایسی صورت میں وہ کیا کریں گی؟ یہ مشکل عورتوں کو بسا اوقات پیش آتی ہے۔

کتبِ حنفیہ میں اس اشکال کا کوئی صریح حل احقر کی نظر سے نہیں گزرا، البتہ علامہ ابن تیمیہؒ نے اس کا یہ حل بیان کیا ہے کہ ایسی عورت ناپاکی ہی کی حالت میں طواف کر لے اور امام ابو حنیفہؒ کے مسلک کے مطابق دم دیکر اس کی تلاقی کر لے۔

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۳ صفحہ ۴۴) مسألة: قال: ثم يزور البيت فيطوف به سبعا الخ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے فتاویٰ ابن تیمیہؒ (ج ۲۶ ص ۲۲۲ تا ۲۲۴) سئل عن امرأة حاضت قبل طواف الإفاضة ولم يمكنها المقام بعد الحاج هل تطوف أو يلزم مهادم الخ

چنانچہ وہ فرماتے ہیں :

« الحمد لله ، العلماء لهم في الطهارة هل هي شرط في صحة الطواف ؟ قولان مشهوران :

أحدهما : أنها شرط وهو مذهب مالك والشافعي وأحمد في إحدى الروايتين .

والثاني : ليست بشرط وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في الرواية الأخرى .

فعمد هؤلاء لوطاف جنباً أو محدثاً أو حاملاً للنجاسة أجزاء الطواف وعليه دم ، لكن اختلف أصحاب

أحمد هل هذا مطلق في حق المعذور الذي نسي الجنابة ؟ وأبو حنيفة يجعل الدم بدنة إذا كانت حائضاً أو جنباً ،

فهذه التي لم يمكنها أن تطوف إلا حائضاً أو بالعدو ، فإن الحج واجب عليها ، ولم يقل أحد من العلماء : إن الحائض

يسقط عنها الحج ، وليس من أقوال الشريعة أن تسقط الفرائض للحج عن بعض ما يجب فيها كما لو حج عن الطهارة في الصلاة .

فلو أمكنها أن تقيم بمكة حتى تطهر وتطوف وجب ذلك بلا ريب ، فأما إذا لم يمكن فإن أوجب عليها

الرجوع مرة ثانية كان أوجب عليها سفران للحج بلا ذنب لها وهذا بخلاف الشريعة .

ثم هي أيضاً لا يمكنها أن تذهب لإمام الركب ، وحیضها في الشهر كالعادة ، فهذه لا يمكنها أن تطوف

طاهر البتة . (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب من حج أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت

عن الحارث بن عبد الله بن أوس قال: سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من حج هذا البيت أو اعتمر فليكن آخر عهده بالبیت طواف وداع امام مالک، داود ظاہری اور ابن المنذر کے نزدیک سنت ہے اور اس کے ترک کچھ واجب نہیں، شوافع کے نزدیک طواف وداع واجب ہے جس کے ترک پر دم لازم ہوتا ہے اخلاف کے نزدیک وہ آفاقی پر واجب ہے، مکی اور میقاتی وغیرہ پر نہیں، البتہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں «أحب إلّی أن یطوف المکی لأنة ینتہم المناسک»

قوله: «أو اعتمر» معتمر پر طواف وداع واجب نہیں، لیکن حدیث باب ہیں «من حج هذا البيت أو اعتمر» کے الفاظ نظر اس پر دال ہیں کہ طواف وداع معتمر پر بھی واجب ہے لیکن واقعہ یہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وأصول الشریعة مبنیة علی أن ما عجز عنه العبد من شروط العبادات یسقط عنه کما لو عجز المصلی عن ستر العورة واستقبال القبلة أو تجنب النجاسة وکما لو عجز الطائف أن یطوف بنفسه راكباً أو لاجداً فإنه یجوز ویطأ به. ومن قال: إنه یحج بها الطرف بلا طهارة إن كانت غیر معذورة مع الدرکما یقولہ من یقولہ من أصحاب أبی حنیفة واحمد، فقولہم لذلك مع العذر الرئی وأحرى، وأما الاعتسال فإن فعلته فحسن کما تغسل الحائض والنفساء للإحرام. والله أعلم. ۱۲ مرتب عفاشہ

(حاشیہ صفحہ ۲۱۸)

الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

کذا نقل النووی مذهب الشافعی، أنظر شرحه علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۷۱) باب وجوب طواف الوداع وسقوطه عن الحائض، وقال ابن قدامة فی المغنی (ج ۳ ص ۲۷۱)، مسألة: قال: فإذا أتى مكة لم يخرج حتى يودع البيت: وقال الشافعی فی قول له: لا یجب بترک شئ لأنه یسقط عن الحائض فلم یکن واجباً کطواف القدو ولا أنه کتحیة البيت أشبه طواف القدوم ۱۲ مرتب

کذا مذاہب کے لئے دیکھئے عمدہ (ج ۱ ص ۲۷۱) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب

کذا چنانچہ مؤطا امام محمد میں حضرت عمر فاروق کے اثر «لا یصدرن أحد من الحاج حتی یطوف بالبیت، فإن آخر النسک الطواف بالبیت» (ج ۲ ص ۲۷۱) سے معلوم ہوتا ہے کہ طواف صد یعنی طواف وداع صرف حاجی پر واجب ہے، چنانچہ صاحب اعلام السنن لکھتے ہیں «قلت: قوله: «لا یصدرن أحد من الحاج» دلیل علی اختصاصہ بهذا الطواف ولا یجب علی المعتمر» اعلام السنن (ج ۱ ص ۲۷۱) باب وجوب طواف الوداع علی أهل الآفاق ۱۲ مرتب

ہے کہ حدیث باب میں "أو اعتمر" کے الفاظ کی زیادتی حجاج بن ارطاة کا تفسر ہے، ورنہ سنن ابی داؤد میں بھی یہ روایت آئی ہے اور اس میں سترہ کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

قوله: فليكن آخر عهده بالبیت "اس سے امام مالک، امام شافعی اور امام احمد نے اس پر استدلال کیا ہے کہ طواف وداع کے لئے ضروری ہے کہ وہ سفر کے بالکل آخری مرحلہ پر ہو، لہذا اگر کسی نے وداع کی نیت سے طواف کیا پھر وہ مکہ میں ٹھہر گیا یا تجارت اور دوسرے کاموں میں مشغول ہو گیا تو اس کے ذمہ میں لازم ہے کہ طواف وداع کا اعادہ کرے جبکہ امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ اس پر اعادہ واجب نہیں البتہ مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔

۱۔ حجاج بن ارطاة - یفتح العمرہ - ابن ثور بن ہبيرة النخعي أبو أرطاة الكوفي القاضي أحد الفقهاء، صدوق كثير الخطأ والتدليس، من السابعة، "تقريب التهذيب" (ج ۱ ص ۱۵۱ رقم ۱۴۵) ۱۲ مرتب
 ۲۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۵۱) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م
 ۳۔ دیکھئے المعنی (ج ۳ ص ۴۵) مسألة قال: فإن ودع واشتغل في تجارة عاد فودع علامه عینی لکھتے ہیں: "واختلفوا فيمن ودع ثم بدأه في شراء حوائجه، فقال عطاء: يعيد حتى يكون آخر عهده الطواف بالبیت ونحوه قال الثوري والشافعي وأحمد وأبو ثور، وقال مالك لا بأس أن يشتري بعض حوائجه وطعامه في السوق ولا شيء عليه وإن أقام يوماً أو نحوه أعاد، وقال أبو حنيفة: لو ودع وأقام شهراً أو أكثر أجزأه ولا إعادة عليه" عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵) باب طواف الوداع ۱۲ مرتب
 ۴۔ چنانچہ شیخ ابن ہمام فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۸۵) وھذہ فروع تتعلق بالطواف میں لکھتے ہیں: "نعم روى عن أبي حنيفة رضي الله عنه إذا طاف للصدر ثم أقام إلى العشاء قال: أحب إلى أن يطوف طوافاً آخر كي لا يكون بين طوافه ونفزه حائل، لكن هذا على وجه الاستحباب تحصيلاً لمفهوم الاسم عقيب ما أضيف إليه، وليس ذلك بحتم، إذ لا يستغرب في العرف تأخير السفر عن الوداع بل قد يكون ذلك، والحاصل أن المستحب فيه أن يوقع عند إرادة السفر" ۱۲ مرتب

۵۔ علامہ عینی عمدة القاری (ج ۱ ص ۹۵) باب طواف الوداع میں لکھتے ہیں:

"قال مالك) ومن آخر طواف الوداع وخروج ولم يطف، إن كان قريباً رجع فطاف، وإن لم يرج فلا شيء عليه، وقال عطاء والثوري وأبو حنيفة والشافعي في أظهر قوليه وأحمد وإسحق وأبو ثور: إن كان قريباً رجع فطاف وإن تباعد مضى وأهراق دمًا - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

فقال له عمر : خربت من يدك ، سمعت هذا من رسول الله صلى الله عليه وسلم
ولم تخبرنا به ، « خربت من يدك » کا مطلب « سقطت بسبب فعل يدك » یعنی تو اپنے فعل
کی وجہ سے ہلاک ہو جائے اور گر جائے۔ یا حکم کے صیغہ کے ساتھ یہ مطلب ہے کہ میں تو تیری حرکت کی وجہ
سے ہلاک و شہسار ہی ہو جاتا۔ یہ روایت یہاں مختصراً آئی ہے۔ اس کی تفصیل سنن ابی داؤد کی اس
روایت میں ہے جو ہم پیچھے بھی ذکر کر چکے ہیں یعنی « عن الحارث بن عبد الله بن اوس قال : أتيت
عمر بن الخطاب فسألته عن المرأة تطوف بالبیت يوم النحر ثم تحيض ، قال : لیکن آخر عهدھا
بالبیت ، قال : فقال الحارث : كذلك أفتانی رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : فقال عمر :
أربت عن يدك ، سألتنی عن شئ سألت عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم لکیما أخالف »
حضرت عمر فاروق حضرت حارث بن عبد اللہ بن اوسؓ پر اس لئے ناراض ہوئے کہ انہوں نے حضرت
عمرؓ سے پہلے مسئلہ دریافت کیا پھر اسی مسئلہ کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فتویٰ ذکر کر دیا ، اس
میں اس بات کا امکان تھا کہ حضرت عمرؓ کا بیان کردہ مسئلہ حدیث کے خلاف ہو جاتا جس سے نبی کریم صلی اللہ
علیہ وسلم کی حدیث کی مخالفت لازم آتی ، اس لئے حضرت عمرؓ کا منشا یہ تھا کہ جب تم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
سے مسئلہ دریافت کر چکے تو اب میرے سے فتویٰ پوچھنے کے بجائے روایت میرے سامنے ذکر کر دینی
چاہئے تھی تاکہ حدیث کی مخالفت کا ادنیٰ امکان باقی نہ رہتا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن القارن يطوف طوافاً واحداً

عن عجا بر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قرن الحج والعمرة ، فطأ لها طوافاً واحداً ، یہ

گذشتہ صفحہ کا بقیہ حاشیہ

واختلفوا في حد القرب فروى أن عمر رضي الله عنه رد رجلاً من مزا الظهران لم يكن ودع وبين مزا الظهران
ومئة ثمانية عشر ميلاً ، وعند أبي حنيفة يرجع ما يبلغ المائتين ، وعند الشافعي يرجع من مسافة لا تقصر
فيها الصلاة ، وعند الثوري يرجع ما لم يخرج من الحرم ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۲۱۷)

۱۔ قولہ : « خربت من يدك » ائی سقطت من أجل مكروه يصيب يدك من قطع أو وجع . وقيل :
كناية عن الخجل ، يقال : خربت عن يدي : أئني خجلت ، وسياق الحديث يدل عليه ، وقيل : أئني سقطت إلى
الأرض من سبب يدك ، أئني من جأنتها . كذا في مجمع بحار الأنوار (ج ۲ ص ۲۷۱) مادة « خرب » ۱۲ مرتب

۱۳ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الحائض تخرج بعد الإفاضة ۱۲ م

۱۴ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۶۱) طواف القرآن ۱۲ م

مسند بھی معرکہ الآثار مسائل میں سے ہے کہ قارن کے ذمہ کتنے طواف ہیں ؟
 حنفیہ کے نزدیک قارن پر چار طواف ہوتے ہیں، سب سے پہلے طوافِ عمرہ جس کے بعد سعی بھی
 ہوتی ہے، دوسرے طوافِ قدوم جو سنت ہے، تیسرے طوافِ افاضہ یا طوافِ زیارت جو رکنِ حج ہے
 اس کے بعد حج کی سعی بھی ہوتی ہے بشرطیکہ طوافِ قدوم کے ساتھ نہ کی ہو، چوتھے طوافِ وداع جو
 واجب ہے اللہ جاننے وغیرہ سے ساقط ہو سکتا ہے کما بیٹا۔
 ان چار طوافوں میں سے حنفیہ کے نزدیک ایک طواف کم کرنے کی گنجائش ہے اور وہ اس طرح کہ
 طوافِ عمرہ ہی میں طوافِ قدوم کی نیت کر لے تو الگ طوافِ قدوم کرنے کی ضرورت نہ ہوگی
 اور یہ ایسا ہی ہے جیسا کہ مسجد میں داخل ہونے کے بعد سنتوں یا فرائض میں تحیۃ المسجد کی نیت کر لی جائے
 اس کے برخلاف ائمہ ثلاثہ کے نزدیک قارن پر کل تین طواف واجب ہیں طوافِ قدوم،
 طوافِ زیارت اور طوافِ وداع، طوافِ عمرہ قارن کو مستقلاً نہیں کرنا پڑتا بلکہ طوافِ افاضہ میں اس کا
 تداخل ہو جاتا ہے۔

۱۔ ان چاروں طوافوں کی تفصیل کے لئے دیکھیے کتاب المبسوط شمس الدین السرخسی (ج ۲ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) باب الطواف ۱۲ م
 ۲۔ کافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲ م
 ۳۔ کافی المبسوط للسرخسی (ج ۲ ص ۲۳) وفيه: وقال مالك رحمه الله تعالى: هو واجب "وراجع للذليل ۱۲ م
 ۴۔ کافی الہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الإحرام ۱۲ م
 ۵۔ اس سے متعلقہ تفصیل ہم پچھلے باب میں ذکر کر چکے ہیں ۱۲ م
 ۶۔ فی شرح باب ما جاء في المرأة تحيض بعد الإفاضة " ۱۲ م
 ۷۔ چنانچہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی اپنی تفسیر مظہری میں لکھتے ہیں "قلت: وذلك الطواف والسعي كان لعمرته وكفاه
 عن طواف القدوم والحج" دیکھیے (ج ۲ ص ۲۳) بعد تمام آیت "وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ الْحَجَّ"
 امام طحاوی کے کلام سے بھی اس طرف اشارہ ملتا ہے دیکھیے شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴) باب القارن کم علیہ
 من الطواف لعمرته ولحجته ۱۲ مرتب

۸۔ جیسا کہ یہ مسند مختلف کتب فقہ میں بیان کیا گیا ہے مثلاً دیکھیے رد المحتار علی الدر المختار (ج ۱ ص ۴۵۶) مطلب فی
 تحیۃ المسجد ۱۲ مرتب

۹۔ دیکھیے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۰۳) المغنی (ج ۳ ص ۴۶۶ و ۴۶۷) مسألة قال: وليس في عمل القارن زيادة على
 عمل المفرد الخ - نیز دیکھیے ہدایہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب القرآن ۱۲ مرتب

فقہاء کے اس اختلاف کو ان الفاظ میں تعبیر کیا جاتا ہے " عند الأئمة الثلاثة يطوف القارن طوافاً واحداً یعنی طواف الزیارة فقط و یجزئ ذلك الطواف عن طواف العمرة وعند الحنفية يطوف طوافین یعنی طوافاً واحداً للعمرة وآخر للحج وهو طواف الزیارة " حنفیہ کا مسلک حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، امام شعبیؒ، ابن شبرمہؒ اور ابن ابی سلیؒ سے منقول ہے۔

دلائل احناف | حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① سند ابی حنیفہ میں حضرت صبی بن معبدؓ کے بارے میں مروی ہے کہ ان سے حضرت عمرؓ نے پوچھا "فصنعت ماذا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا: "مضیت فطفت طوافاً لعمرتی وسعیئت سعياً لعمرتی، ثم عدت مثل ذلك ثم بقيت حراماً أصنع كما يصنع الحاج حتى إذا قضيت آخر نسكى" اس پر حضرت عمرؓ نے فرمایا: "هَدَيْتَ لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" وبمثله أخرج ابن حزم في المحلى

۱۷ علامہ ابن قدامہ المغنی (ج ۳ ص ۶۶۵) میں لکھتے ہیں: "المشهور عن أحمد أن القارن بين الحج والعمرة لا يلزمه من العمل إلا ما يلزم المفرد، وأنه يجزئ طواف واحد وسعى واحد لحجته وعمرة، نص عليه في رواية جماعة من أصحابه، وهذا قول ابن عمر وجابر بن عبد الله، وبه قال عطاء وطاوس ومجاهد ومالك والشافعي وإسحاق وأبو ثور وابن المنذر۔"

علامہ عینیؒ نے حضرت حسن بصریؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے، عمدہ (ج ۹ ص ۱۸۸) باب کیف تہل الحائض والنفساء۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۱) میں حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک نقل کیا گیا ہے ۱۲ مرتب ۱۷ چنانچہ علامہ عینیؒ لکھتے ہیں: "وقال مجاهد (مجاہد کا مسلک بعض حضرات نے ائمہ ثلاثہؓ کے مطابق اور بعض نے حنفیہ کے مطابق لکھا ہے) وجابر بن زيد وشريح القاضي والشعبي ومحمد بن علي بن حسين والغني والاوزاعي والثوري والاسود بن يزيد والحسن بن حي وحامد بن سلمة وحامد بن سليمان والحكم بن عيينة وزيد بن مالك وابن شبرمة وابن أبي سلي وأبو حنيفة وأصحابه: لا بد للقارن من طوافين وسعين وحكى ذلك عن عمرو بن علي وإبنه الحسن والحسن وابن مسعود رضي الله تعالى عنهم، وهو رواية عن أحمد" عمدہ القاری (ج ۹ ص ۱۸۸) باب کیف تہل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب معنی منہ

۱۸ دیکھئے سند ابی حنیفہ مع شرح علی القاری (ص ۱۱۲)، طبع دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۴۰۵ھ) حدیث الحج۔

حضرت صبیؓ ہی کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں "صنعت ماذا يا صبي؟ قال: هللت (لعل الصحيح: أهللت) يا أمير المؤمنين بالحجر والعمرة فلما قدمت مكة وطفت بالبیت وطفت بين الصفا والمروة لعمرتي ثم رجعت حراماً ثم طفت بالبیت وبين الصفا والمروة لحجتي، ثم أمت حراماً حتى كان يوم النحر فأهرقت دماً لمسقتي ثم أهللت" قال: فغضب عمر على ظهري وقال: هَدَيْتَ لِسُنَّةِ نَبِيِّكَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ" (باقی حاشیہ نگار صفحہ ۲۲۴)

اس حدیث کی اصل نسائی میں بھی موجود ہے البتہ اس میں دو طوافوں اور دو سعی کا ذکر نہیں ہے۔
 اس پر زیادہ سے زیادہ یہی اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ ابراہیم نخعی کا صبی بن معبد اور حضرت عمرؓ کسی سے
 بھی سماع ثابت نہیں ہے۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کے مراسیل محدثین کے نزدیک مقبول ہیں،
 چنانچہ حافظ ابن عبد البرؒ "تمہید" میں امام اعظمؒ سے نقل کرتے ہیں: "قال: قلت لإبراهيم: إذا حدثني
 حديثاً فأسنده، فقال: إذا قلت عن عبد الله يعني ابن مسعود فاعلم أنه عن غير واحد
 وإذا سميت لك أحداً فهو الذي سميت" اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل ان کی مسند
 سے بھی زیادہ قوی ہیں، چنانچہ خود حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: "في هذا الخبر ما يدل أن مراسيل
 إبراهيم النخعي أقوى من مسانيدهم" بلکہ انہوں نے ایک ضابطہ بھی بیان فرمایا ہے "كل
 (بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں "ثم صنعت ما ذا؟ قال: لما قدمت مكة طفت طوافاً لعمري، ثم
 سميت بين الصفا والمروة لعمري، ثم عدت فطفت بالبيت لحجتي ثم سميت بين الصفا والمروة لحجتي، قال:
 ثم صنعت ما ذا؟ قال: أتممت حراماً لم يحل لي شيء حرماً على من محظورات حتى إذا كان يوم النحر فحجت ما استيسر
 من الهدى شاة، قال: فضرب عمر على كتفه ثم قال: هديت لسنة نبيك صلى الله عليه وسلم" دیکھئے
 مسند ابی حنیفہ (ص ۱۸ تا ۱۹) ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱، ص ۱۴) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد الخ۔ طبع مدرستہ ۱۳۲۷ھ ۱۲ مرتب
 (حاشیہ صفحہ ۱۴)

۱۲ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲ و ۱۳) القرآن۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں بھی موجود ہے (ج ۱ ص ۲۵) باب فی القرآن۔ نیز دیکھئے سنن
 ابن ماجہ (ص ۲۱۳) باب من قرن الحج والعمرة ۱۲ مرتب
 ۱۳ چنانچہ ابن ابی حاتمؒ اپنے والد سے نقل کرتے ہیں "لم یلق إبراهيم النخعي أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه
 وسلم إلا عائشة ولم يسمع منها شيئاً، فإنه دخل عليها وهو صغير، وأدرك أنسا ولم يسمع منه"
 کتاب المراسیل لابن ابی حاتم (ص ۹) باب الألف ۱۲ مرتب

۱۴ (ج ۱ ص ۲۶ و ۲۸) باب بیان التذلیس الخ ۱۲ م

۱۵ حوالہ بالا۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن معینؒ فرماتے ہیں "مراسیل إبراهيم أحب إلي من مراسيل الشعبي،
 وهذا رأي عن يحيى بن معين، أيضاً: أعجب إلي من رسائل سالم بن عبد الله والقاسم وسعيد بن المسيب" اور
 امام احمدؒ، ابراہیم نخعی کی مراسیل کے بارے میں فرماتے ہیں "لا بأس بها" دیکھئے تدریب الراوی (ج ۱ ص ۵۸ و ۵۹) النوع
 التاسع المرسول ۱۲ مرتب

من عَرَفَ أَنَّهُ لَا يَأْخُذُ إِلَّا عَنْ ثِقَةٍ فَتَدْلِيْسُهُ وَمَوْسَلُهُ مَقْبُولٌ، فَمُرَاسِيلُ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ وَمُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ وَابِرَاهِيمِ النَّخَعِيِّ عِنْدَهُمْ صَحَاحٌ^۱

(۲) امام نسائی نے اپنی سنن کبریٰ میں مسند علیؑ کے تحت روایت ذکر کی ہے ”عن حماد بن عبد الرحمن الأنصاری عن إبراهيم بن محمد ابن الحنفية قال : طفت مع أبي - وقد جمع بين الحج والعمرة - فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعين، وحدثني أن علياً فعل ذلك وقد حدثه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم فعل ذلك“^۲

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں ایک راوی حماد بن عبد الرحمن انصاری ہیں جو ضعیف ہیں۔^۳ اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مختلف فیہ راوی ہیں اور بہت سے محدثین نے ان کی توثیق کی ہے، چنانچہ ابن حبان نے ان کو ثقات میں ذکر کیا ہے،^۴ اور حافظ ابن حجر درایم میں اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں ”أخرجه النسائي في مسنده على، ورواته موثقون“، لہذا ان کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس کے علاوہ حضرت علیؑ کی اس روایت میں یہ متفقہ بھی نہیں چنانچہ امام دارقطنی نے اس کے اور بھی طرق ذکر کئے ہیں جو اس کے لئے مؤید ہیں۔

(۳) حنفیہ کی تیسری دلیل سنن دارقطنی میں حضرت علیؑ ہی کی ایک اور روایت ہے ”حدثنا يوسف بن يعقوب بن اسحق بن بهلول حدثنا جدی حدثنا إسحاق الأزرق عن الحسن بن عمار عن الحكم عن ابن أبي ليلى عن علي عليه السلام أنه طاف لهما طوافين وسعى لهما سعين وقال هكذا رأيته رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع“^۵

۱۔ التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد (ج ۱ ص ۳) باب بيان التدليس الم ۱۲ مرتب

۲۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) باب القرآن الم ۱۲

۳۔ قال صاحب التنقيح : وحماد هنا ضعفه الأزدي قال بعض الحفاظ : هو مجهول، والحدیث

من أجله لا يصح “ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) باب الم ۱۲ مرتب

۴۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۱) باب الم ۱۲

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۵ رقم ۴۹۰) باب وجوه الإحرام الم ۱۲

۶۔ دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱) باب المواقيت الم ۱۲ مرتب

۷۔ دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۳، رقم ۱۳۱) باب المواقيت الم ۱۲

لیکن اس روایت پر حسن بن عمارہ کے ضعف کا اعتراض کیا گیا ہے۔
لیکن حقیقت یہ ہے کہ حسن بن عمارہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں، ان کی روایت مقبول و رزکم از کم متابعین کے لئے تو ضروری پیش کی جاسکتی ہے۔

(۴) حنفیہ کی چوتھی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "قال: طاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما لعمرته وحجته طوافین، وسعی سعین، وأبو بکر وعمر وعلی وابن مسعود"۔

۱۔ چنانچہ امام دارقطنی اسی روایت کے تحت لکھتے ہیں "الحسن بن عمارہ متروک الحدیث" حوالہ بالا ۴۱۲
۲۔ چنانچہ جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں علامہ ذہبی ان کے بارے میں فرماتے ہیں "وكان من كبار الفقهاء في زمانه وني قضاء بغداد" نیز وہ ان کے بارے میں ابن عیینہ کا قول نقل کرتے ہیں "كان له فضل، وغيره أحفظ منه"

میزان الاعتدال فی نقد الرجال (ج ۱ ص ۵۵۵، وصلہ ۵۵۵، رقم ۱۶۱۱)۔

۳۔ محمد بن داؤد حذائی فرماتے ہیں "سمعت عیسیٰ بن یونس - وسئل عن الحسن بن عمارہ - فقال: شیخ صالح"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵) بتحقیق الدكتور بشار عواد معروف۔

نیز ایوب بن سید فرماتے ہیں "كنت عند سفیان الثوری فذكر الحسن بن عمارة فخره، فقلت له: يا أبا عبد الله

هو عندی خیر منك، قال: وكيف ذاك؟ قلت: جلست معه غیر مرة، فینجی ذکرك، فما یذکرك إلا

بخیر، قال ایوب: فما سمعت سفیان ذاکرا الحسن بن عمارة بعد ذلك إلا بخیر حتی فارقته"

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵)۔

نیز حافظ مزنی نقل کرتے ہیں "وكان مسعرا والحسن يجلسان في موضع واحد، فكان مسعر إذا سئل عن

الحديث - والحسن ابن عمارة حاضر - لم يحدث، وقد: سل أبا محمد" (أی سل الحسن بن عمارہ)۔

تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵)۔

"عن معمر قال: لتناول الحسن بن عمارة مظالم الكوفة نلع الأعمش، فقال: ظالموا علی مظالمنا، فبلغ الحسن

فبعث إليه بأثواب ونفقة، فقال الأعمش: مثل هذا یوتی علینا، یرحم سفیرنا، ویوقر کبیرنا، ویعود علی فقیرنا،

فقال رجل: یا أبا محمد، ما هذا قولك فیہ أفس! فقال: حدثنی خیمثة عن ابن مسعود قال: "جُبلت

القلوب علی حب من أحسن إليها وبغض من أساء إليها" تہذیب الکمال (ج ۶ ص ۲۶۵) رقم ۱۲۵۲۔

نیز قاضی ابو محمد حسن بن عبدالرحمن راہر مزنی نے "المحدث الفاضل بین الراوی والواعی" میں حسن بن عمارہ کے بارے میں مفصل

اور محققانہ کلام کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کا میلان بھی ان کی توثیق کی طرف ہے۔ دیکھئے (ص ۳۲ تا ۳۳) طبع

دار الفکر بیروت ص ۳۳۵ بتحقیق الدكتور محمد عجاج الخطیب ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۳۵) باب المواقیف رقم ۱۳۱۲ - ۱۱۲

اس روایت میں ابوہریرہ ہیں جو بقول امام دارقطنی ضعیف ہیں۔ لیکن ابن عدی ان کے بارے میں فرماتے ہیں "ہو ممز، یکتب حدیثہ من الضعفاء" نیز ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے۔

(۵) خفیہ کی پانچویں دلیل سنن دارقطنی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ طَافَ طَرَفَيْنِ وَسَعَى سَعِيَيْنِ"

اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ اس روایت میں محمد بن یحییٰ ازدی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت اس طرح تھی "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ محمد بن یحییٰ ازدی ایک ثقہ راوی ہیں اور ان کی طرف وہم کی نسبت بلا کسی قوی دلیل کے درست نہیں۔ چنانچہ حافظ ماری نے امام دارقطنی کے اعتراض کا مدلل رد کیا ہے، فلیراجع۔

(۶) چھٹی دلیل سنن دارقطنی ہی میں حضرت ابن عمر کی روایت ہے۔ چنانچہ مجاہدان کے بارے

۱۔ چنانچہ وہ فرماتے ہیں "وَأَبُو بَرْدَةَ هَذَا هُوَ عَمْرُو بْنُ يَزِيدٍ، ضَعِيفٌ" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱) باب المواقيت - ۱۱۳ م

۲۔ الکامل فی ضعفاء الرجال (ج ۵ ص ۱۸۵) عمرو بن یزید، أبو بردة كوفي تميمي ۱۱۳ م

۳۔ کہا فی معارف السنن (۶ ص ۱۷۱) ۱۱۳ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۶۱) رقم ۱۱۳ - ۱۱۴ م

۵۔ چنانچہ امام دارقطنی لکھتے ہیں "قَالَ الشَّيْخُ أَبُو الْحَسَنِ (أَيُّ الدَّارِقُطِيِّ): يُقَالُ: إِنَّ مُحَمَّدَ بْنَ يَحْيَى الْأَزْدِيَّ حَدَّثَ بِهَذَا مِنْ حِفْظِهِ، فَوَهْمٌ فِي مَتْنِهِ، وَالصَّوَابُ بِهَذَا الْإِسْنَادُ: "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَرَنَ الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ" وَلَيْسَ فِيهِ ذِكْرُ الطَّوْفِ وَلَا السَّعَى، وَقَدْ حَدَّثَ بِهِ مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى الْأَزْدِيُّ عَلَى الصَّوَابِ مُرَارًا، وَيُقَالُ: إِنَّهُ رَجَعَ مِنْ ذِكْرِ الطَّوْفِ وَالسَّعَى إِلَى الصَّوَابِ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ" سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۶۱، رقم ۱۱۳) ۱۱۳ م

۶۔ چنانچہ حافظ ابن حجر ان کے بارے میں "تقریب التہذیب" میں لکھتے ہیں "محمد بن یحییٰ بن عبد الکویم بن ناخ المزدي البصري، نزيل بغداد، ثقة، من كبار الحادية عشرة، مات سنة اثنتين وخمسين، أخرج له أبو داود في القدر، والترمذي وابن ماجه في سننهما" (ج ۲ ص ۲۱۴، رقم ۸۱۱) ۱۱۳ م

۷۔ چنانچہ وہ الجوهر النقي فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۵ ص ۱۸۵) باب المفرد والقارن یکتفیهما طواف واحد وسی واحد الخ میں لکھتے ہیں: "قلت: قوله (أَيُّ الدَّارِقُطِيِّ): "حَدَّثَ بِهِ مِنْ حِفْظِهِ فَوَهْمٌ" لَمْ يَنْسِبْهُ إِلَى أَحَدٍ مِنْ يَعْتَمِدُ عَلَيْهِ، وَكَذَا قَوْلُهُ (أَيُّ الدَّارِقُطِيِّ): "وَيُقَالُ: إِنَّهُ قَدْ رَجَعَ عَنْهُ" وَالظَّاهِرُ أَنَا السَّرَادُ أَنَّهُ سَكَتَ عَنْهُ وَإِذَا ذَكَرَ هَذِهِ الزِّيَادَةَ مَرَّةً وَسَكَتَ عَنْهَا مَرَّةً لَعَذْرًا لِمَنْ تَرَكَ الزِّيَادَةَ، وَلَوْ كَانَ فِي الْحَدِيثِ عِلَّةٌ أَخْرَجَ غَيْرُ هَذَا الذِّكْرَ الدَّارِقُطِيُّ ظَاهِرًا" ۱۱۳ م

۸۔ (ج ۲ ص ۲۵۵) رقم ۹۹، باب المواقيت ۱۱۳ م

میں نقل کرتے ہیں » اُنہ جمع بین حجّته وعمرته معاً، وقال : سبيلهما واحد، قال : فطاف لهما طوافين وسعى لهما سعيين ، وقال : هكذا رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم صنع كما صنعت «

اس روایت میں حسن بن عمارہ کے سوا کوئی راوی مشہم نہیں اور ان کے بارے میں بھی ہم دیکھ چکے ہیں کہ ان کی روایت کو کم از کم متابعت اور تائید کے لئے تو ضرور ہی پیش کیا جاسکتا ہے۔ ان روایات کے علاوہ حنفیہ کا استدلال صحابہ کرام کے متعدد آثار سے بھی ہے :-

① کتاب الآثار میں امام محمدؒ نے روایت ذکر کی ہے » أخبرنا أبو حنيفة قال : حدثنا منصور بن المعتمر عن إبراهيم النخعي عن أبي نصر السلمي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال : إذا أهلت بالحج والعمرة فطف لهما طوافين واسع لهما سعيين بالصفاء والعروة، قال منصور : فلقيت مجاهدًا وهريفتي بطواف واحد من قرن، فحدثت بهذا الحديث ، فقال لو كنت سمعت لم أفت إلا بطوافين ، وأما بعد اليوم فلا أفت إلا بهما «

اس پر اعتراض ہوتا ہے کہ حافظ ابن حجرؒ اس کے بارے فرماتے ہیں » وفي إسناده راوي مجهول « لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ راوی مجهول سے ان کی مراد ابونصر سلمیٰؒ ہیں، لیکن خود حافظ ابن حجرؒ نے تعجیل المنفعة اور علامہ سیثمیؒ نے کشف الاستار میں نقل کیا ہے کہ ابن خلفونؒ نے ابونصر سلمیٰؒ کو ثقات میں ذکر کیا ہے، نیز ان سے ابراہیم نخعیؒ، مالک بن الحارثؒ اور خود ان کے بیٹے روایت کرتے ہیں، لہذا ان کو مجهول کہنا کیسے درست ہو سکتا ہے جبکہ ان سے تین افراد روایت کر رہے ہیں، نیز

۱۔ چنانچہ علامہ بیہقیؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں » وليس فيه من يثهم غير الحسن بن عمار عندهم ولم يكن للدارقطني كلام فيه بغير جرح بالحسن بن عمار وغير إثبات معارضته بحديث الحسن بن عمار نفسه من حديث ابن عباس مرفوعاً، ولا ريب أن المحدث يروي روايتين عن صحابيين متعارضتين، والفقيه يختار منهما اجتهاداً وفقهاً واحداً منهما « معارف السنن (ج ۶ ص ۶۹) ۲۱۲

۲۔ کتاب الآثار (ص ۶۷ و ۶۸) رقم ۳۲۵ کتاب المناسك، باب القرآن وفضل الإحرام ۲۱۲

۳۔ الدراية (ج ۲ ص ۲۵، تحت رقم ۲۹۰) باب وجوه الإحرام ۲۱۲

۴۔ اس لئے کہ ان کے علاوہ تمام روایات بلاشبہ معروف ہیں ۲۱۲

ابن خلفون کا ان کی توثیق کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ مجہول نہیں، اس کے علاوہ منصور بن المعتمر کا ان کی حدیث سے استدلال کرنا اور مجاہد کا ان کی روایت کی وجہ سے اپنے مسلک کو ترک کر دینا اس کی دلیل ہے کہ یہ مجہول ہیں نہ ضعیف، پھر عبد الرحمن بن اذینہ نے ان کی متابعت بھی کی ہے اور اس کی سند بھی جید ہے لہذا مرفی شرح معانی الآثار۔

- (۲) مصنف ابن ابی شیبہ میں مروی ہے ”حدثنا هشيم بن بشير عن منصور بن راذان عن الحكم عن زياد بن مالك أن عليًا وابن مسعود قالوا في القارن: يطوف طوافين“
- (۳) مصنف ابن ابی شیبہ ہی میں حضرت حسن بن علیؓ کا اثر مروی ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج والعمرة فطف طوافين واسع سعيتين“
- (۴) محلی میں ابن خزم نے حضرت حسین بن علیؓ کا اثر بھی ذکر کیا ہے ”قال: إذا قرنت بين الحج و“

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے اعلام السنن (ج ۱۰ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) باب يطوف القارن طوافين ويسعى سعيتين ۲۱۲

۲۔ (ج ۳ ص ۳۴۵) باب القارن كما عليه من الطواف لعمركم ولحجته - نیز دیکھئے ”التمهيد لما في الموطا من المعاني والأسانيد“ (ج ۸ ص ۲۳۳) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۴ ص ۳۳۵ و ۳۳۶) في القارن من قال يطوف طوافين - رقم ۲۱۸۴

علامہ مار دینی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”رجال هذا السند ثقات، وزياد بن مالك ذكره ابن حبان في الثقات“ الجوهري النقي في ذيل السنن الكبرى للبيهقي (ج ۵ ص ۵) باب المفرد والقارن يكفيهما طواف واحد وسعي واحد -

واضح رہے کہ نصب الراية میں یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ ہی کے حوالہ سے ”ويسعى سعيتين“ کے الفاظ کی زیادتی کے ساتھ نقل کی گئی ہے۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۱۳) قبيل باب التمتع

حافظ ابن حجرؒ کی ”درایہ“ میں بھی یہ روایت ”ويسعى سعيتين“ کی زیادتی کے ساتھ منقول ہے، حافظ نے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ یہ روایت ان کے نزدیک کم از کم حسن ہے۔

دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵۲) باب وجوه الإحرام، تحت رقم ۴۹ - ۱۲ مرتب عقی عنہ

۳۔ (ج ۴ ص ۳۳۵، رقم ۲۱۸۸) في القارن من قال: يطوف طوافين -

حافظ نے درایہ میں اس اثر کو بھی ذکر کرنے کے بعد سکوت کیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۵۲) ۱۲ م

العمرة فقط طوافین واسع سعیینؑ

جہاں تک حضرت جابرؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ مضمون حضرت عائشہؓ اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ سے بھی مروی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ اس مضمون کی تمام احادیث مؤول ہیں اور ان کا ظاہری مفہوم کسی کے نزدیک بھی مراد نہیں، کیونکہ اس پر اتفاق ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف ایک طواف نہیں کیا بلکہ تین طواف کئے، اب ائمہ ثلاثہ تو حدیث باب اور اس جیسے مضمون والی روایات کی یہ تاویل کرتے ہیں کہ طواف واحد سے مراد طواف زیارت ہے جس میں طواف عمرہ کا داخل ہو گیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اس کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ اس قسم کی احادیث میں طواف واحد سے مراد طواف عمرہ ہے جس میں طواف قدوم کا داخل ہو گیا ہے حنفیہ کی توجیہ اس لئے راجح ہے کہ اس سے روایات میں تطبیق ہو جاتی ہے۔

حدیث باب کی ایک توجیہ حضرت شیخ الہند رحمۃ اللہ علیہ نے فرمائی ہے وہ یہ کہ یہاں طواف سے مراد طواف تحلل ہے اور مطلب یہ ہے کہ ایسا طواف آپؐ نے ایک ہی کیا جو تحلل کا سبب بنا ہو اور وہ طواف زیارت تھا کیونکہ طواف عمرہ کے بعد آپؐ قارن ہونے کی وجہ سے

۱۔ محلی میں یہ اثر "حجاج بن أرطاة عن الحكم بن عمرو بن الأسود عن الحسين بن علي" کے طریق سے ذکر کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۱، ص ۱۶۵) الدلیل علی أن القارن بین الحج والعمرة یجزیہ طواف واحد۔

علامہ ابن حزمؒ نے حسین بن علیؒ سے یہ مضمون مرفوعاً بھی نقل کیا ہے، لیکن اس میں بعض روایات متکلم فیہ ہیں جبکہ اثر کی سند بھی قابل تحقیق ہے ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی ایک طویل حدیث میں یہ جملہ بھی مروی ہے "وأما الذین جمعوا بین الحج والعمرة فإنما طافوا طوافاً واحداً" دیکھئے (ج ۱ ص ۲۱۲) باب طواف القارن، کتاب المناسک۔ نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۵) باب بیان وجوہ الإحرام۔

نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت میں بخاری میں یہ الفاظ آئے ہیں "فطاف لهما طوافاً واحداً" اور بخاری ہی کی ایک روایت کے دوسرے طریق میں حضرت ابن عمرؓ کا یہ قول بھی مروی ہے "كذلك فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم" (ج ۱ ص ۲۱۲) باب طواف القارن۔ مسلم کی روایت میں بھی اسی قسم کے الفاظ آئے ہیں، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۵) باب جواز التحلل بالاحصار الخ ۱۲ مرتب

حلال نہیں ہوئے کما یدل علیہ سیاق بعض روایات عائشہ و ابن عمر رضی اللہ عنہما۔
پھر سعی کے بارے میں بھی اختلاف ہے حنفیہ کے نزدیک طواف کی طرح حج اور عمرہ کے لئے سعی بھی علیحدہ
کرنی ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک طواف کی طرح ایک ہی سعی حج اور عمرہ دونوں کے لئے کافی ہے۔

۱۰ حدیث باب اور اس جیسی روایات کا جواب دیتے ہوئے حضرت شیخ الہند مولانا محمود حسن رحمہ اللہ نے بڑی نفیس بحث فرمائی
ہے چنانچہ ان کے شاگرد رشید علامہ شبیر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ فتح الہم (ج ۳ ص ۲۵۲ و ۲۵۳)، باب بیان وجوہ الإحرام، اختلاف
العلماء فی أن القارن یکیفہ طواف واحد وسعی واحد أو یلزمہ طوافان وسعیان الخ میں نقل فرماتے ہیں: "وقال شیخنا
المحمود قدس اللہ روحہ: اعلما أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ومن معہ قد طافوا بالبیت فی حجة الوداع
ثلاثة أطراف، الأول یوم دخول مكة الرابع من ذی الحجة، والثانی طواف الإفاضة لعاشرة ذی الحجة، والثالث
طواف الوداع للرابع عشر من ذی الحجة، فهذا قد ثبت ثبوتاً لا مرد لہ ولا مرية فیہ، ولای یطیع أحد
مستن له أدنی ماس بالعلم أن ینکره أو یشک فیہ فلو ذهبنا إلى ظاهر حدیث عائشہ - آی من قولہا: إنما
طافوا طوافاً واحداً - للزمنا القول بأنهم لم یطوفوا من الاستداء إلى الانتهاء إلا طوافاً واحداً، وهذا صریح
لبطلان عنده الكل، لكونه خلاف الواقع، فلا یدل لكل فريق من العدول عن ظاهرہ وتأویله بما لا یخالف الواقع،
ولهذا أوله الجمهور بأن معناه إنما طافوا طوافاً واحداً، أى طواف الركن للحج والعمرة، فلما اضطروا إلى التأویل
وتعدیر القیود ولم یبق فی أیدیهم ظاهر الحدیث، فأئتی مزینة لهم: "وأئتی لوم وتجبیر علی الحنفیة إن أولوه
بما لا یعارض الأحادیث الدالة علی تعدد الطواف للقارن، بل یلازم سیاق بعض روایات عائشہ وابن عمر
رضی اللہ عنہم، قال شیخنا: وظلمتی أن مقصود عائشہ بهذا الحدیث لیس بیان وحدة الطواف وتعدده
بل الغرض الأصلی إثبات القتل بین الطوافین للمتمتعین ونقیہ عن القارنین، فمعنی قولہا: "فإنما طافوا
طوافاً واحداً" أى إنما طافوا للإحلال منها طوافاً واحداً، وهو طواف الإفاضة، بخلاف المتمتعین، فإنهم
حلوا أولاً من العمرة بالطواف الأول ثم حلوا من الحج بالطواف الثانی، ویؤید ما ذکرناه قولہا فی طریق أبی الأسود
من عروہ عنہا: "فأما من أهل بعدة فحل، وأما من أهل الحج، أوجع الحج والعمرة فلم یحلوا حتی کان یوم النحر"
وكذا ما فی حدیث ابن عمر القولی من طریق الدرر اوردی عن عبید اللہ عند الترمذی وغیرہ "من أحرم بالحج والعرة
أجزأه طواف واحد وسعی واحد منهما حتی یحل منهما جميعاً" یشعر بما قلناه إن ثبت صحته، ولكن قد أعلہ
الطحاوی بأن الدرر اوردی أخطأ فیہ، وأن الصواب موقوف "۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۱ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۳ ص ۶۶۶ و ۶۶۷) مسألة: "ولیس فی عمل القارن زیادة علی عمل
المفرد، اور عمدۃ القاری (ج ۹ ص ۱۸۳) باب کیف تمهل الحائض والنفساء ۱۲ مرتب

ائمہ ثلاثہ کا استدلال ان روایات سے ہے جن میں طواف واحد کے ساتھ سعی واحد کا بھی ذکر ہے
حنفیہ کا استدلال ان دلائل سے بھی ہے جو پیچھے گزر چکی ہیں۔ نیز ان کی ایک قوی دلیل قاضی ثناء اللہ
صاحب پانی پتیؒ نے یہ بیان فرمائی ہے کہ احادیث صحیحہ اس کے بارے میں متعارض ہیں کہ آپؐ نے سعی پیدل
کی یا سوار ہو کر، بعض روایات میں ماشیاً اور بعض میں راكباً وارد ہوا ہے۔ اس تعارض کو رفع کرنے کی
کوئی معقول توجیہ بجز اس کے نہیں کہ آپؐ نے دو مرتبہ سعی فرمائی ایک ماشیاً اور ایک راكباً۔

۱۱۔ مثلاً اسی باب میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں » من أحرم بالحج والعمرة أجزاء
طواف واحد وسعی واحد عنهما، حتی یحل منهما جميعاً « ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۷)

اور سلم میں حضرت جابرؓ کی روایت مروی ہے » لم یطف النبي صلى الله عليه وسلم ولا أصحابه بين الصفا
والمروة إلا طوافاً واحداً « (ج ۱ ص ۱۷۷) باب بیان أن السعی لا یتکثر ۱۲ مرتب

۱۲۔ چنانچہ حنفیہ کے دلائل کے تحت پیچھے صحتی روایات ہم نے ذکر کی ہیں تقریباً سب ہی میں سعین کا ذکر ہے ۱۲ م

۱۳۔ سعی ماشیاً کے لئے دیکھئے صحیح سلم میں حضرت جابرؓ کی حدیث طویل کے یہ الفاظ » ثم نزل إلى المروة حتى انصببت قدماه
فی بطن الوادی، حتی إذا صعدت أمشي حتى أتى المروة « الحديث (ج ۱ ص ۱۷۷) باب حجة النبي صلى الله عليه وسلم
اور سنن نسائی میں دیکھئے کثیر بن جہازؓ کی روایت » قال: رأيت ابن عمر يمشی بين الصفا والمروة، فقال: إن أمش
فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يمشي، وإن أسع فقد رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم يسعى «
(ج ۲ ص ۱۷۷) الممشي بينهما۔ نیز مجمع الزوائد میں دیکھئے حبیبہ بنت ابی ترابہؓ کی روایت » قالت: رأيت رسول الله صلى الله
عليه وسلم يطوف بين الصفا والمروة، والناس بين يديه وهو وراءهم وهو يسعى حتى أرى ركبتيه من شدة السعي
يدور به إزاره « (ج ۲ ص ۱۷۷) باب ما جاء في السعي.

سعی راكباً کے لئے دیکھئے سنن نسائی میں حضرت جابر بن عبداللہؓ کی روایت، فرماتے ہیں » طاف النبي صلى الله عليه وسلم
فی حجة الوداع على راحلته بالبیت وبين الصفا والمروة ليراه الناس « (ج ۲ ص ۱۷۷) الطواف بين الصفا و
المروة على الراحلة۔

نیز سعین اور سعی ماشیاً و راكباً سے متعلق مزید بحث کے لئے دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۵ ص ۱۵۹ تا ۱۶۵) ذکر طوافہ علیہ السلام

بین الصفا والمروة - ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۴۔ دیکھئے التفسیر المفہری (ج ۱ ص ۲۳) صح أنہ صلى الله عليه وسلم طاف القدوم والزيارة وسعی سعین ۱۲

مرتب عنی عنہ

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن میں ایک سعی کا ذکر ہے سو ان کا مجموعی جواب یہ ہے کہ تعارض کے وقت مثبت زیادت کو ترجیح ہوتی ہے۔

نیز سعی والی روایات میں سے ایک روایت حضرت ابن عمرؓ کی بھی ہے کما اخرجہما الترمذی فی الباب مرفوعاً۔ اس کا تفصیلی جواب یہ بھی ہے کہ یہ روایت مرفوعاً صرف عبدالعزیز در اور دی کے طریق سے آئی ہے، وہو سیئی الحفظ کما صرح بہ المحدثون، لہذا صحیح یہ ہے کہ یہ حدیث موقوف ہے جو مرفوع کے مقابلہ میں حجت نہیں، اور اگر بالفرض مرفوع بھی ہو تب بھی اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک طواف اور ایک سعی عمرہ اور حج دونوں کے احرام سے حلال ہونے کے لئے کافی ہے اور حلال ہونے کے لئے مزید کسی طواف اور سعی کی ضرورت نہیں، اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہے کہ عمرہ کے لئے نہ کوئی طواف ہے نہ کوئی سعی۔ واللہ اعلم بالصواب۔

۱۔ چنانچہ ابو زرؓ ان کے بارے میں کہتے ہیں ”سیئی الحفظ“ ابو حاتم کہتے ہیں ”لا یحتج بہ“ امام احمد بن حنبلؓ کہتے ہیں ”إذا حدثت من حفظہ جاء ببواطیل“۔ علامہ ذہبیؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: ”صدوق من علماء المذنبہ“ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۳۲ و ۶۳۳)، رقم (۵۱۲۵)۔

حافظ ابن حجرؒ ان کے بارے میں لکھتے ہیں ”صدوق کان یحدث من کتب غیرہ فیخطئ، قال النسائی: حدیثہ عن عبید اللہ العمری منکر“ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۱۵)، رقم (۱۲۴۸)۔

واضح رہے کہ عبدالعزیز در اور دی کی حدیث باب عبید اللہ عمری ہی سے مروی ہے ۱۲ مرتب

۱۔ جہاں تک حضرت جابرؓ کی روایت کا تعلق ہے سو اس کے متعدد طرق ہیں :-

پہلا طریق مسلم میں اس طرح مروی ہے ”لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة إلا طوافاً واحداً“ (ج ۱ ص ۱۱۵) باب بیان أن سعی لا یتکثر۔

مسلم کے دوسرے طریق میں اس روایت کے آخر باب یہ الفاظ آئے ہیں ”إلا طوافاً واحداً طوافاً الاقل“ (ج ۱ ص ۱۱۵)۔ سنن ابی داؤد کے ایک طریق میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱۵) باب طواف القارن۔

حضرت جابرؓ کی روایت کا ایک اور طریق سنن ابی داؤد میں اس طرح مروی ہے ”حدثنا موسیٰ بن اسماعیل ثنا حماد، عن قیس بن سعد، عن عطاء بن أبي رباح، عن جابر قال: قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم و

أصحابه لأربع ليال خلون من ذي الحجة، فلما طافوا بالبیت وبالصفا والمروة: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اجعلوها عمرة إلا من كان معه الهدى، فلما كان يوم التروية: أهلوا بالحج، فلما كان يوم النحر: قدموا طوافاً

بالبیت، ولم يطفوا بين الصفا والمروة“۔

صاحب فتح اللہ علامہ عثمانی قدس سرہ نے ان طرق میں سے مسلم کی ”ابو الزبیر عن جابر“ والی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

روایت یعنی « لم یطف النبی صلی اللہ علیہ وسلم ولا أصحابہ بین الصفا والمروة الا طوافاً واحداً طوافاً اولاً » کو ترجیح دی ہے دیکھئے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳) الدلیل علی تعدد السعی علی القارن .

لیکن مسلم کی مذکورہ روایت پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ بخاری شریف میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت کے معارض ہے جس میں وہ فرماتے ہیں : « اهل المهاجرون والانصار وازواج النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی حجة الوداع واهلنا، لما قد مناکتہ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اجعلوا اہلکم بالحج عذرة لا من قلہ الہدی، طفنا بالبيت وبين الصفا والمروة وأتینا النساء، ولینا الثیاب، وقال : من قلہ الہدی فإنة لا یحل لہ : حتی یبلغ الہدی محلاً، ثم أمونا عشیة الترویة أن نهل بالحج، فإذا فرغنا من المناسک جننا فطفنا بالیاء . وبالصفا والمروة، فقد تم حجتنا وعلینا الہدی الخ » (ج ۱ ص ۱۷۷ و ۱۷۸) باب قول اللہ عز وجل : ذلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام۔ دونوں روایتوں میں تعارض اس طرح ہے کہ حضرت جابرؓ کی روایت سے تو معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کرامؓ نے صرف ایک سعی کی، اور صحابہ کرامؓ میں سے بیشتر حضرات متمتع تھے، جس کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ متمتعین نے بھی صرف ایک مرتبہ سعی کی، جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی مذکورہ روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ بیشتر صحابہؓ نے دو مرتبہ طواف اور دو مرتبہ سعی کی، جیسا کہ امہ اربعہ کا یہی مسلک ہے، الاعتد احمد فی روایۃ (فتح الملہم ج ۳ ص ۱۵۳) اس طرح دونوں روایات میں تعارض ہو جاتا ہے، اور حضرت جابرؓ کی روایت سب سے زیادہ خلاف ہے اس لئے اس کے تسلی بخش جواب کی ضرورت ہے۔

علامہ عثمانیؒ نے فتح الملہم (ج ۳ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) میں اس کی یہ توجیہ کی ہے :

أما رواية أبي الزبير فمقصودها عندی بیان وحدة السعی حین قد ومرتکة أولاً وأن النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأصحابہ کلہم فیہا سواء، ولعل الغرض من هذا الكلام دفع ما عسی أن یقوم من سیاق حدیث الطویل : « إن الذین فسخوا الحج بعد ما طافوا وسعوا بإحرام الحج وتلبیئہ ونیتہ خالصاً لیلحاطہ شئ کیف جعلوہ عمرۃ ؟ وهل كانوا مأمورین فی ذلک بالطواف والسعی بنیة العمرۃ ثانیاً ؟ فأخبر رضی اللہ عنہ بأنه ما احتاج أحد من أصحابہ صلی اللہ علیہ وسلم الی تکرار السعی إذا ذاک، بل کلہم طافوا بین الصفا والمروة طوافاً واحداً حتی الفاسخین المذكورین، فسعیہم وطوافہم بنیة الحج قد عدہ الشارع من قبیل العمرۃ مع فقدان نیتہا علی خلاف القیاس، وهذا کلمہ کان مختصاً بذلک العام کہا دل علیہ احادیث ابی ذرؓ و عثمان وبلال بن المحارت رضی اللہ عنہم۔

جس کا حال یہ ہے کہ حضرت جابرؓ کا مقصود متمتع یا قارن کے لئے ایک طواف یا ایک سعی کو ثابت کرنا نہیں ہے بلکہ وہ ایک ہم کو دور کرنا چاہتا ہے، وہ یہ کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے صحابہ کرامؓ کو جب فسخ الحج الی العمرۃ کا حکم دیا تو کسی کو یہ ہم ہو سکتا تھا کہ پہلا طواف اور پہلی سعی تو حج کی نیت سے تھی، اب عمرہ کے لئے مستقل طواف اور مستقل سعی کی گئی ہوگی، حضرت جابرؓ نے اپنی روایت سے یہ وہم دور کر دیا اور بتلادیا کہ وہ پہلا طواف اور سعی عمرہ کے لئے کافی ہوگئی اور کسی کو بھی یہ دونوں کام عمرہ کے لئے دوبارہ نہیں کرنے پڑے، اگرچہ حج کے لئے بعد میں مستقل طواف اور سعی کی گئی۔ والہ اعلم ۱۲ رشید اشرف

باب ماجاء فی المحرمیوت فی إحرامہ

عن ابن عباس قال : كنا مع النبي صلى الله عليه وسلم في سفر فرأى رجلاً سقط من بعيره ، فَوَقَصَ فَمَاتَ وهو محرمٌ ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اغسلوه بماء وسدر ، وكفّنوه في سوييه ، ولا تحقروا رأسه ، فإنه يبعث يوم القيامة يهتدُ أو يلبتي . اس حدیث کی بناء پر امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور طاہریہؒ اس بات کے قائل ہیں کہ مرنے کے بعد بھی محرم کا احرام باقی رہتا ہے ، چنانچہ جو شخص حالت احرام میں مرجائے تو اس کا سر ڈھکنا اور اس کو خوشبو لگانا جائز نہیں ہے ؛ کیونکہ حدیث باب میں آپؐ نے سر ڈھکنے سے منع فرمایا ہے ۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام اوزاعیؒ وغیرہ کے نزدیک موت سے احرام منقطع ہو جاتا ہے لہذا محرم اگر حالت احرام میں مرجائے تو اس کے ساتھ وہ معاملہ کیا جائیگا جو حلال کے ساتھ کیا جاتا ہے ، چنانچہ اسے خوشبو لگانا اور اس کا سر ڈھکنا جائز ہیں ۔

۱۔ لحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز ، باب الکفن فی ثوبین ، و باب الحنوط للمیت ، و باب کیف یکفن المحرم ۔ (ج ۱ ص ۱۷۴) أبواب العمرۃ ، باب المحرم یموت بعرفۃ ، و باب سنۃ المحرم إذا مات ۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۸۵) کتاب الحج ، باب ما یفعل بالمحرم إذا مات ۔ و الشافعی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۶۹) کتاب الجنائز ، باب کیف یکفن المحرم إذا مات ، (ج ۲ ص ۲۷۴) کتاب الحج ، « غسل المحرم بالسدر إذا مات » و « فی کم یکفن المحرم إذا مات » و « النہی عن أن یحیط المحرم إذا مات » و « النہی أن ینحبر وجه المحرم ورأسه إذا مات » و « النہی عن تخمیر رأس المحرم إذا مات » ۔ و ابن ماجہ فی سننہ (ص ۲۲۳) کتاب المناسک ، باب المحرم یموت ۔ ۱۲ مرتب

۲۔ وَ قَصَّ الرَّجُلُ ، آدمی کی گردن کا ٹوٹ جانا ۔ ۱۲ م

۳۔ و هو قول عثمان و علی و ابن عباس و عطاء و الثوری ۔ کما فی العمدۃ (ج ۸ ص ۸۰) کتاب الجنائز باب الکفن فی ثوبین ۔ ۱۲ م

۴۔ و هو مروی عن عائشۃ و ابن عمرو و طاؤس ۔ عمدہ (ج ۸ ص ۸۰) ۱۲ م

ان حضرات کا استدلال حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِذَا مَاتَ الْإِنْسَانُ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثَةٍ إِلَّا مِنْ صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ، أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُوهُ»

نیز ان کا استدلال مؤطا امام مالکؒ میں نافعؒ کی روایت سے ہے «أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو كَفَنَ ابْنَهُ وَقَدْ بَنَى عَبْدَ اللَّهِ وَمَاتَ بِالْجَحْفَةِ مُحْرَمًا، وَقَالَ: لَوْلَا أَنَا حَرَمٌ لَطَيْبُنَا، وَخُمِرَ رَأْسُهُ وَوُجْهُهُ»

ان حضرات کا ایک اور استدلال حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے «قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: خُمِرُوا وَجُوهَ مُوْتَاكُمُ وَلَا تَشْتَبِهُوا بِالْيَهُودِ» أخرجه الدارقطني في سننه بسند صحيح - اس روایت میں «وجوه موتاكم» کے الفاظ عام ہیں جو محرم

۱۔ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الوصیۃ، باب ما یلحق الإنسان من الثواب بعد وفاته — سنن أبی داؤد (ج ۲ ص ۳۹) کتاب الرصایا، باب ما جاء فی الصدقة عن المیت — سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۱) کتاب الرصایا، فضل الصدقة عن المیت — اور سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱) أبواب الأحکام، باب ما جاء فی الرقف — ۱۲ م

۲۔ مؤطا امام مالکؒ (ص ۳۳) کتاب الحج، باب تخمیر المحرم وجهه — مؤطا امام محمدؒ میں یہ روایت اس طرح مروی ہے: «أخبرنا مالك، أخبرنا نافع أن ابن عمر كفن ابنه وأقرب بن عبد الله وقد مات محرماً بالجحفة، وخُمِرَ رأسه» (ص ۲۳) کتاب الحج، باب تكفين المحرم ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۷، رقم ۲۷۳) کتاب الحج، باب المواقیت ۱۲ م — ۴۔ چنانچہ اس روایت کی سند اس طرح ہے «حدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ نَاعِبُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ صَالِحِ الْأَنْزَلِيِّ نَاحِفُ بْنُ غِيَاثٍ عَنْ ابْنِ جَرِيْمٍ عَنْ عَطَاءٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ» اس میں عبد الرحمن بن صالح ازدی صدوق ہیں، کہا فی التقریب (ج ۱ ص ۲۸۷، رقم ۹۷۸) وبقیۃ الإسناد لا یسأل عنه کما فتل عن ابن القطان — انظر التعليق المغنی علی الدارقطني (ج ۲ ص ۲۹۷) —

زیر بحث روایت سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۹۶، رقم ۲۷۳ و ۲۷۴) میں دو مزید طرق سے مروی ہے، دونوں میں محرم کی تصریح ہے چنانچہ متن کے الفاظ یہ ہیں: «عن ابن عباس عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی المحرم موت قال: خُمِرُوا وَجُوهَهُمْ وَلَا تَشْتَبِهُوا بِالْيَهُودِ» لیکن یہ دونوں طریق علی بن عامر کی وجہ سے ضعیف ہیں، لیکن تائید کے لئے ان کو بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے ۱۲ مرتب

وغیر محرم سب کو شامل ہیں۔

جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے، سو اس کی توجیہ حنفیہ و مالکیہ نے یہ کی ہے کہ یہ اس شخص کی خصوصیت تھی، اس کا قرینہ یہ ہے کہ آپ نے حدیثِ باب میں فرمایا ”فإنه يبعث يوم القيامة يهتل أو يلبث“ واللہ اعلم

باب ماجاء في المحرم يحلق رأسه في إحرامه، ما عليه؟

عن كعب بن عجرة أن النبي صلى الله عليه وسلم مرّ به وهو بالحديبية قبل أن يدخل مكة، وهو محرم، وهو يوقد تحت قدر، والقمل يتهافت على وجهه، فقال: أتؤذيك هو أمك هذه؟ فقال: نعم فقال: احلق“ اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا گذر حضرت کعب بن عجرہؓ پر ہوا اور ان کی یہ حالت دیکھ کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی مشکل آسان فرمائی۔ لیکن صحیح بخاری کی ایک روایت میں حضرت کعب بن عجرہؓ سے مروی ہے ”حملت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ“ جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت

لہ حنفیہ نے خصوصیت ”رجل“ کی ایک دلیل یہ بھی بیان کی ہے کہ حدیثِ باب میں ”غسل بماء وسدر“ کا ذکر ہے باوجودیکہ محرم حی غسل بالماء والسدر نہیں کرتا کما فی معارف السنن (ج ۶ ص ۶۳۱) ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۴۴) أبواب العمرة، باب قول الله تعالى: فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ فَغَدِيَّةٌ مِّنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسْكَ، وباب قول الله: أَوْ صَدَقَةٍ وَهِيَ إِطْعَامُ سِتَّةٍ مَّسْكِينَ، باب الإطعام في الفدية نصف صاع، وباب النساك شاة، و (ج ۲ ص ۵۹۵ و ۵۹۶ و ۶۱۲) كتاب المغازي باب غزوة الحديبية، و (ج ۲ ص ۶۴۸) كتاب التفسير، باب قوله فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ بِهِ أَذًى مِّن رَّأْسِهِ - و (ج ۲ ص ۸۴۶) كتاب العرضي، باب قول المريض: إني وجع، أو وارساء أو اشتد بي الرجع الخ - و (ج ۲ ص ۸۵۵) كتاب الطب باب الحلق من الأذى - و (ج ۲ ص ۹۹۲) كتاب الأيمان والنذور، باب كفارات الأيمان وقول الله تعالى: فَلَكَارُثَةُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسْكِينٍ - و مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۱) كتاب الحج، باب جواز حلق الرأس للمحرم إذا كان به أذى الخ - والنسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۱۱) كتاب مناسك الحج، باب في المحرم يؤذيه القمل - وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) كتاب المناسك، باب في الفدية - وابن ماجه في سننه (ج ۲ ص ۲۲۲ و ۲۲۳)

أبواب المناسك، باب فدية المحصر ۱۲ م

لہ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۸۴۴) كتاب الحج، باب الإطعام في الفدية صاع ۱۲ م

کعب بن عجرہؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے اس حال میں پیش کیا گیا تھا کہ جو ہیں ان پر رنگ ہی نہیں جس سے بظاہر ایک طرح کا تقارض ہو جاتا ہے :

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس قسم کے جزئی اختلافات معمولی حیثیت رکھتے ہیں اور اصل واقعہ کی حیثیت پر اثر انداز نہیں ہوتے، اس قسم کے غیر مقصود جزئی واقعات میں بعض اوقات ثقات کو بھی وہم ہو جاتا ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ب اوقات ثقات کی توجہ اصل مضمون کی طرف ہوتی ہے چنانچہ حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں ”وجہ الرواۃ کا ولیعتنون بروس المعانی لا بحواشیہا“ بہر حال اس قسم کی جزئیات میں تعدد واقعات پر حمل کرنے کی ضرورت نہیں۔ تفسیر الباب بزيادة وتوضیح من المرتب۔

باب ماجاء فی الرخصه للرعاة أن یروا یوما ویدعوا یوما

عن ابی البداء بن عدی عن أبیہ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أرخص للرعاة أن یروا یوما ویدعوا یوما۔ یہاں دو مسئلے زیر بحث آتے ہیں ”مسئلۃ المبيت بمنی فی لیلۃ منی“ اور ”مسئلۃ تاخیر رمی الجمار عن وقتہ السنون“

المبيت بمنی فی لیلۃ منی | ایالی منی میں رات گزارنا امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک سنت موکدہ ہے امام احمدؒ کی اصح روایت بھی یہی ہے جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک مبيت واجب ہے۔ پھر اگر حاجی مبيت کو ترک کر دے تو حنفیہ کے نزدیک مکروہ ہے اور اس پر کوئی کفارہ نہیں ہے۔ امام مالکؒ کے نزدیک اگر ایک رات بھی مبيت کو ترک کر دیا تو دم واجب ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک ”لیلۃ واحدہ“ کے مبيت کے ترک کی صورت میں ایک درہم واجب ہے اور دو راتوں کے مبيت کے ترک کی صورت میں دو درہم واجب ہیں۔ البتہ تینوں راتوں کے مبيت کے ترک کی صورت میں امام مالکؒ کی طرح ان کے نزدیک بھی

۱۔ حجة اللہ البالغہ (ج ۱ ص ۱۴۱) المبحث السابع مبحث استنباط الشرائع من حدیث النبی صلی اللہ علیہ وسلم، باب القضاء فی الأحادیث المختلفۃ ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۴۱) کتاب مناسک الحج، رمی الرعاء۔ وأورد في سننہ (ج ۱ ص ۲۱۴)

کتاب المناسک، باب فی رمی الجمار۔ وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۴۱) باب تاخیر رمی الجمار من عذر ۱۲ م

۳۔ دیکھئے موطا امام محمد (ص ۱۴۱) باب البیتوتۃ وراء عقبۃ منی وما یکرہ من ذلک ۱۲ م

دم واجب ہے۔ واللہ اعلم

تاخیر رمی الجمار عن وقتہ المسنون | اس مسئلہ سے پہلے چند باتیں سمجھنا ضروری ہیں

- (۱) ایام رمی چار ہیں، دس ذی الحجہ سے لیکر تیرہ ذی الحجہ تک
- (۲) دس تاریخ کو صرف حجرہ عقبہ کی رمی ہے، گیارہ اور بارہ کو حجرات ثلاثہ کی ہے اور ضروری ہے، تیرہ تاریخ کو حجرات ثلاثہ کی رمی ہے لیکن اختیاری ہے۔
- (۳) دس تاریخ کو یوم النحر، گیارہ کو یوم القعر، بارہ کو یوم النفر الاول اور تیرہ کو یوم النفر الثانی کہا جاتا ہے۔

امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور صاحبینؒ کے نزدیک رُعاۃ کو اس کی اجازت ہے کہ وہ دو دن کی رمی کو اکٹھا کر کے ایک دن کر لیں، اس صورت میں ان حضراتؒ کے نزدیک کسی قسم کی جزار اور ندیہ بھی واجب نہیں جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک تاخیر کی صورت میں جزار واجب ہے۔

حدیث باب بظاہر امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کے خلاف ہے اس لئے کہ اس سے تاخیر کا جواز معلوم ہوتا ہے جبکہ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک اس کی گنجائش نہیں۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ کتب حنفیہ میں اس مسئلہ میں انتشار پایا جاتا ہے اور امام صاحبؒ کا واضح مسلک سمجھ میں نہیں آتا کیونکہ بعض کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ جزار واجب ہوگی اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ نہ ہوگی، پھر فرماتے ہیں کہ میرے نزدیک اس کا جواب یہ ہے کہ جن کتابوں میں امام صاحبؒ کا یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ رُعاۃ کو جمع کا حق نہیں ہے اس سے مقصود یہ ہے کہ رخصت کا مدار صرف رعی اہل پر نہیں مطلب یہ ہے کہ صرف رعی کی بناء پر ان کو جمع کی اجازت نہیں البتہ اگر ضیاع مال کا بھی خطرہ ہو تو اجازت ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے جو اجازت دی تھی وہ صرف رعی کی بناء پر نہ تھی بلکہ اس کے ساتھ ضیاع مال کے اندیشہ کی بناء پر تھی اور ضیاع مال کا اندیشہ ہونے کی صورت میں امام صاحبؒ کے نزدیک بھی جمع کی اجازت ہے اس لئے حدیث باب ان کے مسلک کے خلاف نہیں۔

۱۔ دیکھئے معالم السنن للخطابی بہامش مختصر ابی داؤد للمنذری (ج ۲ ص ۲۱۱) باب بیت بعلکۃ لیلیٰ منی۔ والمغنی

لابن قدامة (ج ۲ ص ۲۴۹-۲۵۰) ومعارف السنن (ج ۶ ص ۶۱۳) ۱۳ مرتب

۲۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل کے لئے دیکھئے العرف الثدی بہامش الجامع للترمذی (ج ۱ ص ۱۸۹، طبع ایچ ایم سعید کراچی)

ومعارف السنن (ج ۶ ص ۶۱۳)، وإعلام السنن (ج ۱۰ ص ۱۰۱) باب أن المبيت بمنى في ليالي أيام التشريق سنة ۱۲ م

امام ابو حنیفہ کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ حدیث باب جمع تاخیر صوری پر محمول ہے جس کی صورت یہ ہے کہ یوم النحر میں جمعہ عقبہ کی رمی کر کے وہ چلا جائے اور یوم القدر میں رات کے آخری حصہ میں آئے، طلوع صبح سے پہلے یوم القدر کی رمی کر لے، اور طلوع صبح کے بعد بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی کر لے امام ابو حنیفہ کی حسن بن زیاد والی روایت کے مطابق اس کا وقت شروع ہو چکا اور یوم النفر الثانی کی رمی چونکہ اختیاری ہے اس لئے اسے ترک کر سکتا ہے۔ جمع زمین فی یوم واحد کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ گیا رہوین تاریخ کی رمی یوم القدر گزرنے کے بعد رات کے آخر حصہ میں کرے اور بارہویں تاریخ یعنی یوم النفر الاول کی رمی زوال کے بعد کرے، اس طرح گیا رہوین اور بارہویں کی رمی اس اعتبار سے تو جمع ہو جائیں گی کہ دونوں رمی گیا رہوین تاریخ کے غروب آفتاب کے بعد اور بارہویں تاریخ کے غروب آفتاب سے پہلے ہیں، یہ صورت بھی ایک طرح سے جمع صوری ہی ہے، لائن اللیلۃ تابعة للنہار فی ایام الحجۃ۔ بہر حال امام ابو حنیفہ کے نزدیک یہ روایت جمع صوری پر محمول ہو سکتی ہے جبکہ جمہور کے نزدیک جمع تاخیر حقیقی پر محمول ہے کیونکہ اس سے ان کے نزدیک کوئی فدیہ یا دم وغیرہ واجب نہیں ہوتا، لہذا راعی یوم النفر الاول میں آکر زوال کے بعد دونوں دن کی رمی کر سکتا ہے۔

پھر ایک دن میں دوسرے ایام کی رمی جمع کرنے کی صورت میں جمہور کے نزدیک جمع تاخیر کو اختیار کیا جائیگا کہ جمع تقدیم کو۔

حدیث باب امام ترمذی نے دو طرق سے ذکر کی ہے، ایک سفیان بن عیینہ کے طریق سے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَخَّصَ لِلرَّعَاءِ أَنْ يَرْمُوا يَوْمًا وَيَدْعُوا يَوْمًا“ اس روایت میں اس قسم کی کوئی تصریح نہیں کہ پہلے دن میں جمع کرے یا دوسرے دن میں، بلکہ جمع ہی کا ذکر نہیں ہے دوسرے امام مالک بن انس کے طریق سے جس کے الفاظ یہ ہیں ”رَخَّصَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

۱۔ کافی فتح القدیر والعناية (ج ۲ ص ۱۸) باب الإحرام ۲۱۲

۲۔ مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے ”المسک الذکی“ تقریر ترمذی حضرت تھانوی قدس سترہ مخطوط (ج ۱ ص ۲۵۲) ۲۱۲

۳۔ معارف السنن (ج ۱ ص ۶۳)

البتہ بعض حضرات کے نزدیک رعاء کو جمع تقدیم اور جمع تاخیر دونوں کا اختیار ہے چنانچہ علامہ خطابی فرماتے ہیں ”وَقَالَ بَعْضُهُمْ: هُمْ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءُوا قَدَّمُوا وَإِنْ شَاءُوا أَخَّرُوا“ معالم السنن للخطابی فی ذیل مختصر ابی داؤد ترمذی (ج ۲ ص ۱۸۴) باب فی رمی الجمار ۱۲ مرتب

لرعاء الإبل في البيتوتة أن يرموا يوم النحر ثم يجمعوا رمي يومين بعد النحر فيرمونه في أحدهما»
 اس روایت میں دو دن کی رمی کو اعلیٰ التعین کسی ایک دن میں جمع کرنے کا ذکر ہے جس سے جمع تقدیم یا جمع
 تاخیر کوئی ایک متعین نہیں ہوتی بلکہ دونوں کی گنجائش معلوم ہوتی ہے۔ لیکن اس دور کے طریق کو ذکر کرنے کے
 بعد امام ترمذی فرماتے ہیں: "قال مالك: ظننت أنه قال: "في الأول منهما" ثم يرمون يوم
 النحر" اور یوم النحر کے بعد پہلا دن یوم القرب ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع تقدیم بھی جائز ہے حالانکہ یہ
 کسی کا مسلک نہیں۔

اس کے جواب میں حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں کہ امام ترمذی نے جو امام مالک کا مقولہ ظننت
 أنه قال: "في الأول منهما" نقل کیا ہے اس میں کسی رادی سے یہ ہوا ہے، ورنہ اصل الفاظ
 یہ ہیں "ظننت أنه (أى الرمي) في الآخر منهما" کما فی روایۃ مسند أحمد

۱۔ "قال" اور "أنه" کی ضمیر کا مرجع عبداللہ بن ابی بکر ہیں جو امام مالک کے شیخ ہیں ۱۲ م

۲۔ قولہ: "في الأول منهما" ای فی اليوم الأول من اليومين، یعنی اليوم الحادی عشر من ذی الحجۃ ۱۳ م

۳۔ ای فی یوم النحر الثانی وهو اليوم الثالث عشر من ذی الحجۃ ۱۳ م

۴۔ معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴) ۱۲ م

۵۔ اس صورت میں روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعاۃ پہلے یوم النحر میں رمی کریں پھر یوم النحر کے بعد دو دن کی رمی کو جمع
 کریں پس ان دونوں میں سے آخری دن رمی کریں یعنی بارہویں تاریخ کو گیارہویں کی بھی اور بارہویں کی بھی، پھر اگر منیٰ
 میں قیام کریں تو یوم النحر الثانی یعنی تیرہ تاریخ کو بھی رمی کریں۔

اس جواب کی تائید مؤطا امام مالک میں خود امام مالک کی توضیح سے ہوتی ہے: "قال مالك: وتفسير
 الحديث الذي أُرخص فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لرعاء الإبل في رمي الجمار فيما نرى - والله أعلم -
 أنهم يرمون يوم النحر، فإذا مضى اليوم الذي يلي يوم النحر رموا من الغد، وذلك يوم النحر الأول، يرمون
 لليوم الذي مضى، ثم يرمون ليومهم ذلك، لأنه لا يقضى أحد شيئاً حتى يجب عليه فإذا وجب عليه و
 مضى كان القضاء بعد ذلك، فإن جدد الهم التفرق ففرغوا، وإن أقاموا إلى الغد رموا مع الناس يوم
 النحر الآخر ونفروا" دیکھئے (ص ۳۴) الرخصة فی رمي الجمار ۱۲ مرتب

۶۔ انظر الفتح الرباني لترتيب مسند الإمام أحمد بن حنبل الشيباني (ج ۱۲ ص ۳۲۲) باب الرخصة

لرعاء الإبل إلخ، رقم الحديث ۴۲۲ - ۱۲ م

اس کے علاوہ ترمذی کی روایت میں تاویل بھی ممکن ہے فلیراجع الی کتب الحدیث المطبولة۔
 وھذا حدیث صحیح وھو أصح من حدیث ابن عیینة "جیسا کہ پیچھے ہم نے ذکر کیا کہ
 امام ترمذی نے حدیث باب دو طرق سے ذکر کی ہے ایک سفیان بن عیینة کے طریق سے جس کی سند یہ ہے
 "حدّ ثنا ابن ابی عمر، ناسفیان، عن عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم عن أبیہ عن ابی البدر
 بن عدی عن أبیہ" دوسرے "حدّ ثنا الحسن بن علی الخلیل، ناعبد الرزاق، فامالک بن انس، قال:
 حدّثنی عبد اللہ بن ابی بکر عن أبیہ عن ابی البدر بن عاصم بن عدی عن أبیہ"
 یہاں امام ترمذی دونوں طرق میں سے امام مالک بن انس کے طریق کو راجح قرار دے رہے ہیں، پیچھے
 بھی وہ ذکر کر چکے ہیں "ودروایة مالک أصح"

سوال پیدا ہوتا ہے کہ مالک بن انس والے طریق کی وجہ ترجیح کیا ہے؟
 ایک وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ امام مالک والے طریق میں ابو البدر کے والد عاصم بن عدی
 کا بھی ذکر ہے، لہذا "عن ابی البدر" بن عدی عن أبیہ "کہنا مناسب نہیں، اس لئے
 کہ اس سے ایک تو یہ ایہام پیدا ہوتا ہے کہ "عدی" "ابو البدر" کے والد ہیں حالانکہ ایسا نہیں بلکہ وہ

۱۱ حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ نے "فی الاول منہما" کی دو توجہیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ اس میں "الاول" اسم تفضیل
 کا صیغہ ہے اور "من" تبغیضیہ نہیں بلکہ اس کا صلہ ہے لہذا اس روایت میں "الاول" سے مراد یوم النحر ہے اور ثانی یومون
 یوم النفر "سے "یوم النفر الاول" یعنی بارہویں تاریخ مراد ہے، لہذا روایت کا مطلب یہ ہے کہ رعار کے لئے اس کی گنجائش
 ہے کہ وہ سب سے پہلے یوم النحر میں رمی کریں، پھر بارہویں تاریخ کو جمع تاخیر کرتے ہوئے گیارہویں اور بارہویں تاریخ کی
 رمی کو جمع کریں۔

دوسری توجہ یہ ہے کہ "فی الاول منہما" میں "من" کو تبغیضیہ مانا جائے، اس صورت میں "الاول" میں
 معنی تفضیل کا اعتبار نہ ہوگا، اور "الاول" سے یوم القر یعنی گیارہویں تاریخ مراد ہوگی اور "ثانی یومون یوم النفر"
 میں "یوم النفر الثانی" یعنی تیرہویں تاریخ مراد ہوگی، گویا اس روایت میں یوم النحر کی رمی کا کوئی ذکر نہیں اس لئے کہ وہ
 تو لامحالہ اپنے وقت پر ہی ہوگی۔ لہذا روایت کا مطلب یہ ہوگا کہ رعار دسویں تاریخ کی رمی یوم النحر میں کرنے کے بعد گیارہویں
 تاریخ کی رمی گیارہویں ہی تاریخ کو کر لیں، پھر یوم النحر الثانی یعنی تیرہویں تاریخ کو بارہویں اور تیرہویں تاریخ کی رمی کو جمع کریں۔
 تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی علی جامع الترمذی (ج ۲ ص ۱۵) طبع إدارة القرآن والعلوم
 الاسلامیة ۱۲ مرتبہ عنی عنہ

ان کے دادا ہیں، دوسرے یہاں ہوتا ہے کہ ابوالبتاح یہ روایت عدی سے نقل کر رہے ہیں جبکہ ایسا نہیں، اس لئے کہ ابوالبتاح اس روایت کو اپنے والد عامر سے نقل کر رہے ہیں۔ اس طریق کے مقابلہ میں امام مالک کے طریق میں کوئی ایہام نہیں۔

دوسری وجہ ترجیح یہ بیان کی جاتی ہے کہ سفیان کے طریق میں اختلاف ہے، اس طریق کی ابن ماجہ والی روایت میں عبداللہ بن ابی بکر اور ابوالبتاح کے درمیان عبدالملک بن ابی بکر کا واسطہ موجود ہے، جبکہ اسی طریق کی ترمذی، ابوداؤد اور نسائی والی روایت میں یہ واسطہ مذکور نہیں، سفیان ابن عیینہ والے طریق کے مقابلہ میں امام مالک کے طریق میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ ان کا طریق بغیر کسی اختلاف کے عبدالملک کے واسطہ کے بغیر مروی ہے۔ نیز سفیان بن عیینہ کی روایت ابوداؤد میں اس طرح آئی ہے کہ اس میں ابوبکر سے روایت کرنے والے عبداللہ اور محمد دو راوی ہیں ترمذی کے بعض نسخوں میں بھی ایسا ہی ہے جبکہ نسائی میں ابوبکر سے روایت کرنے والے صرف عبداللہ ہیں۔ امام مالک کی روایت اس قسم کے اختلافات سے بھی خالی ہے۔ واللہ اعلم۔ تمہذ الباب بإيضاح وزيادات من المصنف۔

باب (بلا ترجمہ)

عن أنس بن مالك أن علياً قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم من اليمن، فقال: بسم أهللت؟ قال: أهللت بما أهل به رسول الله صلى الله عليه وسلم نيت مبهمہ کے ساتھ

۱۵ (ص ۲۱۸) باب تأخير رمي الجمار من عذر ۱۲ م

۱۶ (ج ۱ ص ۱۷۱) باب في رمي الجمار ۱۲ م

۱۷ (ج ۲ ص ۱۷۱) باب رمي الرعاء ۱۲ م

۱۸ مذکورہ دو وجوہ ترجیح سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھیے الکوکب الدرۃ (ج ۲ ص ۱۵۵)۔ اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۵ تا ۶۴۷) ۱۲ مرتب۔

۱۹ شرح باب از مرتب۔

۲۰ بعد ما جاء في الرخصة للعلاء الخ ۱۲ م

۲۱ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۱) باب من أهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كإهلال النبي صلى الله عليه وسلم۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۱۷۱) باب جواز التمتع في الحج والقرآن ۱۲ م

احرام باندھنا ائمہ اربعہ کے نزدیک جائز ہے، پھر حنفیہ کے نزدیک نیت مبہم کی صورت میں افعال حج یا افعال عمرہ کی ادائیگی سے قبل تعین ضروری ہوگی، اگر اس نے تعین نہ کی اور طواف کر لیا خواہ ابھی ایک ہی چکر کیا ہو تو اس کا احرام عمرہ کے لئے متعین ہو جائیگا، اسی طرح اگر اس نے طواف سے قبل وقوف عرفہ کر لیا تو اس کا احرام حج کے لئے متعین ہو جائیگا اگرچہ پہلی صورت میں اس نے عمرہ کی اور دوسری صورت میں حج کی نیت نہ کی ہو۔ واللہ اعلم (از مرتب عقائد شیعہ)

۱۷ واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے لکھا ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جواز احرام صرف شافعیہ اور ان کے موافقین کے نزدیک ہے ولا يجوز عند سائر العلماء والائمة، كما نقل الشيخ البنوري في معارف السنن (ج ۶ ص ۹۷) حافظ ابن حجرؒ نے بھی نیت مبہم کی صورت میں الکلیہ اور کوفیین کا مسلک عدم صحت احرام نقل کیا ہے کہا فی فتح الباری (ج ۳ ص ۳۲) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم كاهلاد النبي صلى الله عليه وسلم، نیز علامہ عینیؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے کہ شافعیہ کے علاوہ حنفیہ سمیت دوسرے ائمہ اور علماء کا یہی مسلک ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ احرام درست نہیں، دیکھئے عمدۃ التاری (ج ۹ ص ۱۸۵) باب من اهل في زمن النبي صلى الله عليه وسلم الخ۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ نیت مبہم کے ساتھ جس طرح امام شافعیؒ کے نزدیک احرام درست ہے امام ابوحنیفہؒ سمیت بقیہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک بھی احرام درست ہے، اور علامہ نوویؒ، حافظ ابن حجرؒ اور علامہ عینیؒ سے اس مسئلہ میں نقل مذاہب کے سلسلہ میں تسامح ہوا ہے۔

چنانچہ فتح القدر میں حنفیہ کا مسلک جواز احرام ذکر کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۳۴) باب الاحرام، نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل واما بيان ما يصير به محرماً - اور البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الاحرام - اور رد المحتار علی الدر المختار (ج ۲ ص ۱۶۱) مطلب فيما يصير به محرماً۔

اُقرب المسالك میں امام مالکؒ کا مسلک بھی یہی نقل کیا گیا۔ دیکھئے الشرح الصغير علی اقرب المسالك الی مذهب الإمام مالک (ج ۲ ص ۲۵۵ و ۲۶۰)۔

خاتمہ کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی لابن قدامة (ج ۳ ص ۲۸۵) فصل ويصح ايهما الاحرام الخ یہی وجہ ہے کہ علامہ بنوری رحمۃ اللہ علیہ نے معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) میں علامہ نوویؒ اور حافظ ابن حجرؒ پر اس مسئلہ میں رد کیا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۱۸ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۶۳) فصل واما بيان ما يصير به محرماً - اور معارف السنن (ج ۶ ص ۶۴۹ و ۶۵۰) ۱۲

باب ماجاء فی یوم الحج الاکبر

عن علیؑ قال: سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن يوم الحج الاکبر، فقال: يوم النحر۔
 حج اکبر کی تفسیر میں اختلاف ہے، بیشتر علماء کے نزدیک حج اکبر سے مراد مطلق حج ہے اس لئے کہ ظہر
 کو حج اصغر یعنی چھوٹا حج کہا جاتا ہے اُس سے امت زکرنے کے لئے حج کو حج اکبر کہا گیا ہے، اور ایک
 قول یہ ہے کہ حج اکبر صرف وہی تھا جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس شرکت فرمائی تھی۔
 یوم الحج الاکبر کے بارے میں بھی علماء کے کئی اقوال ہیں، ایک یہ کہ اس کا مصداق یوم النحر ہے، حضرت

۱۔ حدیث باب امام ترمذی نے مرفوعاً و موقوفاً دونوں طرح ذکر کی ہے اور طریق موقوف کو طریق مرفوع کے مقابلے میں اصح قرار
 دیا ہے، طریق مرفوع میں دو اعتبار سے ضعف ہے، ایک یہ کہ یہ محمد بن اسحاق کے عنعنہ کے ساتھ مروی ہے «وعن عنته غیر
 مقبولة لأنه كثير التدریس»۔ دوسری کہ اس میں ایک راوی حارث اعور ہے: «وفی حدیثہ ضعف» کہا
 فی التقریب (ج ۱ ص ۱۳۱، رقم نمک)۔

روایت موقوفہ سفیان بن عیینہ کے طریق سے مروی ہے، حارث اعور تو اگرچہ اس میں بھی ہے لیکن اس کی سند میں محمد بن
 اسحق نہیں، اسی لئے امام ترمذی فرماتے ہیں: «وهذا أصح من الحديث الأول، ورواية ابن عيينة مرفوعة»
 أصح من رواية محمد بن اسحق مرفوعة»

حضرت بنوری رحمۃ اللہ علیہ حدیث باب کے بارے میں فرماتے ہیں: «والحديث هذا القدرية الإمام الترمذی
 من بين أرباب الأثبات الست» موارد السنن (ج ۶ ص ۶۵)۔
 السبۃ اس مضمون کی دو مستقل روایتیں صحیح بخاری میں مذکور ہیں:

- (۱) عن ابن عمر قال: وقف النبي صلى الله عليه وسلم يوم النحر بين الجمرات في الحجة التي حج - بهذا - (أى
 بالحديث الذي تقدم) وقال: هذا يوم الحج الاکبر الخ۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الخطبة أيام منى، کتاب الناسک۔
- (۲) عن حميد بن عبد الرحمن أن أبا هريرة قال: بعثني أبو بكر فيمن يؤذن يوم النحر منى: لا يحج بعد العام
 مشرك، ولا يطوف بالبيت عريان، ويوم الحج الاکبر يوم النحر۔ (ج ۱ ص ۴۵۱) باب كيف ينبذ إلى أهل العهد،
 کتاب الجهاد ۱۲ مرتب

۵۔ مجاہد کہتے ہیں: «حج اکبر حج قرآن ہے اور حج اصغر حج افرا ہے۔ عمدہ (ج ۱ ص ۱۰۳) باب الخطبة أيام منى ۱۲ مرتب
 ۶۔ یوم النحر کو یوم الحج الاکبر کا مصداق قرار دینا اس اعتبار سے ہے کہ حج کے اکثر افعال مثلاً طلوع صبح صادق کے بعد و قون مزدلفہ
 جمرہ عقبہ کی رمی، ذبح حلق اور طواف زیارت اسی دن ادا کئے جلتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۱۵۹) ۱۲ مرتب

علی بن ابی طالبؑ، حضرت عبداللہ ابن ابی اوفیؑ، شعبیؑ اور مجاہد کا یہی قول ہے، حدیث باب سے بھی اسی قول کی تائید ہوتی ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ اس کا مصداق یوم عرفہ ہے، حضرت فاروق اعظمؓ اور عبادلہ ثلاثہ یعنی عبداللہ بن عمرؓ، عبداللہ بن عباسؓ اور عبداللہ بن زبیرؓ سے یہی مروی ہے۔ ”الحج عرفۃ“ یا ”الحج یوم عرفۃ“ والی روایت سے بھی اسی کی تائید ہوتی ہے۔

سفیان ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حج کے پانچوں دن ”یوم الحج الاکبر“ کا مصداق ہیں جن میں عرفہ اور یوم النحر دونوں داخل ہیں۔ جہاں تک لفظ یوم کو مفرد لانے کا تعلق ہے سو وہ محاورہ کے مطابق ہے اس لئے کہ باب اوقات لفظ ”یوم“ بول کر مطلق زمانہ یا چند ایام مراد ہوتے ہیں جیسے غزوہ بدر کے چند ایام کو قرآن کریم نے ”یوم الفرقان“ کے مفرد نام سے تعبیر کیا ہے اسی طرح عرب کی دوسری جنگوں کو بھی ”یوم“ ہی سے تعبیر کیا جاتا ہے اگرچہ ان میں کتنے ہی ایام صرف ہوتے ہوں، جیسے ”یوم بعاث“، ”یوم احد“، ”یوم الجبل“، ”یوم صفین“ وغیرہ۔ یہ تیسرا قول پچھلے دنوں قولوں کو جامع ہے۔

بہر حال عامۃ الناس میں جو یہ مشہور ہے کہ جس سال عرفہ کے دن جمعہ ہو صرف وہی حج اکبر ہے قرآن و سنت کی اصطلاح میں اس کی کوئی اصل نہیں، بلکہ ہر سال کا حج حج اکبر ہی ہے، یہ اور بات۔

۱۔ سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۹) باب ماجاء من أدرك الإمام بجمع فقد أدرك الحج ۲۱۲

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۶۹) باب من لحيدرك عرفه ۲۱۲

۳۔ دیکھئے سورۃ انفال آیت ۱۷۵ - ۲۱۲

۴۔ ایک قول یہ بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”یوم الحج الاکبر“ سے مراد یوم حج ابی بکر ہے یعنی ۹ھ کا حج جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو امیر حج مقرر فرمایا، اس حج میں مسلمین و مشرکین اور یہود و نصاریٰ سب نے شرکت کی تھی ”ولم یجمع منذ خلق الله السماوات والارض كذلك قبل العام ولا تجتمع بعد العام، حتی تقوم الساعة“۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ یوم العرفہ یوم الحج الاکبر ہے اور یوم النحر یوم الحج الاکبر۔ لآن فیہ تتکمل بقیۃ المناسک دیکھئے بذل المجہود (ج ۹ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب یوم الحج الاکبر ۱۲ مرتب

ہے کہ حسن اتفاق سے جس سال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حج فرمایا اس میں یوم عرفہ کو جمعہ تھا، یہ اپنی جگہ ایک فضیلت ضرور ہے مگر یوم الحج الاکبر کے مفہوم سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

جمعہ کے حج کی فضیلت پر رزین نے ایک روایت تجرید الصحاح میں موطا کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن طلحة بن عبيد الله بن كرتيزان رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أفضل الأيام يوم عرفة وافق يوم الجمعة، وهو أفضل من سبعين حجة في غير جمعة» واللہ اعلم
تقریر شرح الباب بزیادات من المرتب

باب ما جاء في استلام الركنين

عن ابن عبيد بن عمير، عن أبيه، أن ابن عمر كان يزاحم على الركنين زحاماً، ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يفعله، فقلت يا أبا عبد الرحمن إنك تزاحم على الركنين زحاماً ما رأيت أحداً من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يزاحم عليه فقال: إن أفعل فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: إن مسحاً كفارة للخطايا» ایذا رسانی کے ساتھ استلام حجر جابر نہیں ہے، چنانچہ حضرت عمر بن الخطابؓ سے منقول ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا: یا عمر! انک رجل قوی، لا تزاحم علی الحجر

۱۵ قال الحافظ المحب الطبري في «القرى» (ص ۳۷۲): ولم أراه في مؤطا يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي فلعله في غيره من الموطآت» كذا في معارف السنن (ج ۶ ص ۶۵۲) ۱۲ م

۱۶ باب سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۱۰ ص ۸۲ و ۸۳) باب الخطبة أيام منى - بذل المجهود (ج ۲ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) باب يوم الحج الأكبر - معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۱۴ و ۳۱۵) ۱۲ مرتب

۱۷ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۱۸ الحديث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۳۵) باب ذكر الفضل في الطوان بالبيت ۱۲ م

۱۹ قال الطيبي رحمه الله: «أى زحاماً عظيماً، وهو يحتمل أن يكون في جميع الأشواط أو في أوله وآخره فإنها أكد أحوالها، وقد قال الشافعي في الأمر: ولا أحب الزحام في الاستلام إلا في بدء الطوان وآخره، ولكن المراد إذا زحام لا يحصل فيه أذى للأنام» مرقاة المفاتيح (ج ۵ ص ۳۲) باب دخول مكة والطواف،

الفصل الثاني ۱۲ مرتب

فتوٰی النعیف، ان وجدت خلوة فاستلمه وإلا فاستقبله وهلل وكبّر^{۱۵}

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا زحام بھی اسی پر محمول ہے کہ وہ بغیر ایذا کے ہوتا تھا، اگرچہ استلام حجر کی سنت پوری کرنے کا وہ نہایت اہتمام فرماتے تھے۔ نافعؓ بیان کرتے ہیں: «أن ابن عمر كان لا يدعهما (أي الركن الأسود والركن اليماني) في كل حلوان طائ بهما حتى يستلمهما لقد زاحم على الركن مرة في شدة الزحام حتى رعف، فخرج فغسل عنه ثم رجع فعاد يزاحم، فلم يصل إليه حتى رعف الثانية، فخرج فغسل عنه ثم رجع فما تركه حتى استلمه^{۱۶}»۔

پھر استلام صرف رکنین یمانیین کا ہوگا یا رکنین شامیین کا بھی؟ اس بارے میں دو مذہب ہیں :

حضرت معاویہؓ، حضرت عبداللہ بن زبیرؓ، حضرت جابر بن یزیدؓ، حضرت عروہ بن زبیرؓ اور حضرت سدید بن غفلہؓ کا مسلک یہ ہے کہ استلام تمام ارکان کا ہوگا، ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ حضرت جابر بن عبداللہؓ، حضرت انس بن مالکؓ اور حضرات حسنینؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔

حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے نزدیک استلام صرف رکن اسود اور رکن یمانی کا ہوگا، عطاءؒ نے حضرت جابرؓ، حضرت ابو ہریرہؓ اور حضرت عبید بن عمیرؓ کا مثل اسی کے مطابق نقل کیا ہے، حضرات اخافؓ کا مسلک بھی یہی ہے۔ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں اکثر اہل علم کا یہی مسلک ہے۔

قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے کہ استلام صرف رکنین یمانیین کا ہو اس لئے کہ یہی دونوں رکن بناء ابراہیمی کی بنیادوں پر ہیں اور رکن اسود کو مزید یہ فضیلت حاصل ہے کہ اس میں حجر اسود بھی ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں رکنین شامیین میں نہ حجر اسود ہے اور نہ وہ قواعد ابراہیمی پر ہیں اگر یہ قواعد ابراہیمی پر ہوتے تو چاروں ارکان کا استلام ہوتا۔ واضح رہے کہ رکن یمانی کا استلام دونوں ہاتھوں سے یا دائیں ہاتھ سے ہوگا، صرف بائیں ہاتھ سے نہیں ہوگا کہا یفعله بعض الجملة والمتکبرۃ،

پھر رکن یمانی کی تقبیل نہیں ہوگی بلکہ صرف لمس ہوگا، اور هجوم وغیرہ کی وجہ سے اگر لمس ممکن نہ رہے تو حجر اسود کی طرح وہاں اشارہ نہ ہوگا، البتہ امام محمدؒ کی ایک روایت یہ ہے کہ رکن یمانی استلام اور تقبیل میں حجر اسود کی طرح ہے۔

۱۵ رواہ أحمد، وفيه راو لم يستقر۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۷۱) باب فی الطوان والرمل والاستلام۔ نیز دیکھئے «اخبار مکر»

للأزرق (ج ۱ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) الزحام على استلام الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ مرتب

۱۶ اخبار مکر (ج ۱ ص ۲۳۳) الزحام على الركن الأسود والركن اليماني ۱۲ م

۱۷ تفصیل کے لئے دیکھئے سمدۃ القاری (ج ۹ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) باب من لم يستلم إلا الركنين اليمانيين ۱۲ م

پھر کنین شامیں کے استلام کے بارے میں تو اختلاف ہے لیکن اس پر ائمہ اربعہ کا اتفاق ہے کہ ان کی طرف اشارہ نہیں کیا جائیگا بلکہ وہ بدعت ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب بلا ترجمہ

عن ابن عمر أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یدھن بالزیت وهو محرم غیر المقتت " مقتت، مطیب کے معنی میں ہے اس لئے کہ یہ "قت" سے نکلا ہے جس کے معنی خوشبو کے ہیں۔ حالت احرام میں ایسا تیل جو خود مطیب ہو یا اس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال یا اتفاق جائز نہیں، البتہ وہ تیل جس میں خوشبو ملی ہو اس کا استعمال تدوی کے طور پر درست ہے۔ جہاں تک دہن غیر مطیب کا تعلق ہے امام شافعیؒ کے نزدیک سر اور ڈاڑھی کے علاوہ جمیع بدن پر اس کا استعمال حالت احرام میں درست ہے اور سر یا ڈاڑھی میں لگانے کی صورت میں دم واجب ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا استعمال حالت احرام میں موجب دم ہے خواہ اس کو جسم کے کسی حصہ پر استعمال کیا گیا ہو۔

صاحبینؒ کے نزدیک دہن غیر مطیب کا لگانا موجب دم تو نہیں البتہ موجب صدقہ ہے۔ حدیث باب حنفیہ کے مسلک کے خلاف ہے، البتہ شافعیہ اسے غیر رأس اور غیر لحيہٗ محمول کر سکتے ہیں۔ امام ابوحنیفہؒ کی دلیل وہ روایت ہے جس میں ذکر ہے کہ ایک آدمی نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: "یا رسول اللہ، فما الحج؟" تو آپؐ نے جواب میں فرمایا "الشعث الثقل" یعنی اصل حاجی وہ ہے جو پر اگندہ بال اور سیلا کچھلا ہو اور تیل لگانا "شعث" کے منافی ہے۔

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے مناسک ملا علی قاریؒ متن ارشاد الساری (ص ۱۱۳) باب دخول مکة، فصل فی صفة الشروع فی الطواف ۱۲ م

۲۔ ابواب الحج کا آخر سے تیسرا باب ۱۲ م

۳۔ قال الشیخ محمد قواد عبد الباقی: "الحديث لم يخرجہ من أصحاب الستة سوى الترمذی۔ سنن الترمذی (ج ۳ ص ۲۹) رقم الحديث ۹۱۲ - ۱۲ م

۴۔ قال ابن الاثیر: "وهو الذي يطبخ فيه الرياحين، حتى تطيب ريحه" النهاية (ج ۴ ص ۱۲) ۱۲ م دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۲۰۸) باب ما يوجب الحج ۱۲ م

صاحبین فرماتے ہیں کہ تیل کا تعلق اصلاً اطعمہ سے ہے اس اعتبار سے تو جنایت ہونی ہی نہیں چاہیے لیکن چونکہ اس سے جوئیں مرنی ہیں اور یہ شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت قاصدہ ہونے کی وجہ سے صدقہ واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہ فرماتے ہیں کہ یہ اصل طیبہ اور ایک قسم کی خوشبو سے خالی نہیں اور یہ جوؤں کو بخشنی مارتا ہے اور بالوں کو نرم کرتا ہے، یہاں پیل کو زائل کرتا ہے اور شعث ہونے کے منافی ہے اس لئے جنایت کامل ہے، لہذا دم واجب ہے۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو اس کا مدار فرقہ السبخی پر ہے جو ضعیف ہیں۔ امام ترمذی نے بھی اس کو غریب قرار دیا ہے اور امام ترمذی کی عادت یہ ہے کہ جب وہ صرف لفظ "غریب" کہتے ہیں اس سے ضعیف مراد لیتے ہیں اگرچہ اصول حدیث کی اصطلاح میں "غریب" "صحیح" اور "حسن" کے ساتھ جمع ہو سکتی ہے۔ اور اگر حدیث صحیح ہو تو نوب بھی اس کا امکان ہے کہ آپ نے احرام سے پہلے تیل لگایا ہو جس کے اثرات باقی رہ گئے ہوں، اس کو "کان یدھن الخ" کے ساتھ تعبیر کر دیا گیا جیسا کہ حضرت عائشہؓ خوشبو کے بارے میں فرماتی ہیں: "کأني أنظر إلى وبیص المسك في مفرق رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو محرم" ظاہر ہے کہ حالت احرام میں خوشبو لگانا کسی کے نزدیک بھی جائز نہیں بلکہ محارم اسے احرام سے قبل خوشبو لگانے پر محمول کیا جائیگا اگرچہ خوشبو اور اس کے اثرات بعد الاحرام بھی باقی رہے ہوں۔ واللہ اعلم

۱۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے ہدایہ مع شرح فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۴۴ و ۴۴۵) باب الجنایات ۱۲ م
 ۲۔ حافظ ان کے بارے میں لکھتے ہیں: "فرقہ بن یعقوب السبخی بفتح المهملة والموحدة وبجاء معجمة، أبو یعقوب البصری صدوق عابد لکنہ لین الحدیث، کثیر الخطأ، من الخامسة، مات سنة إحدى وثلاثين (بعد المائة) أخرجه له الترمذی وابن ماجه - تقريب التهذيب (ج ۲ ص ۱۵۱) رقم ۱۲ - ۱۳ م
 ۳۔ معارف السنن (۶ ص ۶۵۹) ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۴۴) باب استحباب الطيب قبيل الإحرام الخ ۱۲ م
 ۵۔ اس کی تائید حضرت عائشہؓ کی ایک دوسری روایت سے ہوتی ہے: "قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يحرم يتطيب بأطيب ما أجد، ثم أرى وبیص الدهن في رأسه ولحيته بعد ذلك" مسلم (ج ۱ ص ۳۴۴) ۱۲ م

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشة : أنها كانت تحمل من ماء زمزم وتخير : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يحمله « اس روایت سے ماہ زمزم کو دوسرے علاقوں میں لے جانے کا جواز بلکہ اس کا سنت مطلوبہ ہونا معلوم ہوا۔

زمزم کے معنی | بعض حضرات نے زمزم کے معنی کثرت کے بیان کئے ہیں، اس مبارک کنویں کے بے حد و حساب پانی کی وجہ سے اس کا یہ نام رکھ دیا گیا، ایک قول یہ ہے کہ یہ « زمزم » سے ماخوذ ہے جس کے معنی باندھنے اور روکنے کے ہوتے ہیں چونکہ جب چشمہ پھوٹا اس وقت ہاجرہ علیہا السلام نے پانی کو جمع رکھنے اور بہہ جانے سے محفوظ کرنے کے لئے مٹی کے ڈھیر سے روک قائم کر دی تھی اس لئے اس کو زمزم کہا جاتا ہے۔

ماء زمزم اور اس کی فضیلت | زمزم کی فضیلت متعدد روایات سے ثابت ہے، معجم طبرانی کبیر میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں : « خیر ماء علی وجه الارض ماء زمزم، فیہ طعام الطعم وشفاء السقم » نیز سنن ابن ماجہ میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم : ماء زمزم لهما شرب له »

۱۰ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۱۱ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي : « لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۹) رقم ۹۶۳ - النبی مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۸۵) حمل ماء زمزم (اور سنن کبریٰ بیہقی (ج ۵ ص ۲۸۰) باب الرخصة فی الخروج بماء زمزم) میں یہ روایت آئی ہے ۱۲ مرتب ۱۳ زمزم کی وجہ تسمیہ سے متعلق اقوال کی تفصیل کے لئے دیکھیے معجم البلدان للحموی (ج ۳ ص ۱۴۷-۱۴۸) ۱۴ علامہ ہیثمیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « رواه الطبرانی في الكبير ورجالہ ثقات » مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸۰) باب فی زمزم ۱۲ م

۱۵ (۲۸۰) باب الشرب من زمزم ۱۲ م

۱۶ شیخ محمد فؤاد عبد الباقي « سنن ابن ماجہ پر اپنی تعلیقات میں نقل کرتے ہیں : (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

زمزم پینے کے آداب | زمزم پینے کے آداب میں سے یہ ہے کہ بیت اللہ کی طرف منہ کر کے دائیں ہاتھ سے تین سانس میں پیئے اور ہر دفعہ کے شروع میں بسم اللہ کہے اور سانس لینے پر الحمد للہ کہے اور زمزم خوب پیٹ بھر کر پیئے چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں : « إذا شربت منها فاستقبل القبلة واذكرا اسم الله وتنفس ثلاثا وتضلع منها فإذا فرغت منها فاحمد الله فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : آية بيننا وبين المنافقين أنهم لا يتضلعون من زمزم »

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

« قال السيوطي في حاشية الكتاب : هذا الحديث مشهور على الألسنة كثيرا واختلف الحفاظ فيه ، فمنهم من صححه ومنهم من حسنه ومنهم من ضعفه ، والمعتمد الأول . وفي الزوائد : هذا إسناد ضعيف لضعف عبد الله بن المؤمل وقد أخرجه الحاكم في المستدرک من طريق ابن عباس ، وقال : هذا حديث صحيح الإسناد . قال السندی : قلت : وقد ذكر العلماء أنهم جربوه فوجدوه كذلك ، دیکھئے (ج ۲ ص ۸۸) رقم ۳۶۲) باب الشرب من زمزم ۔

چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے نقل کیا ہے کہ عبد اللہ بن مبارکؒ نے قیامت کے دن کی پیاس سے بچنے کی نیت سے ماء زمزم پیا تھا اور امام شافعیؒ نے اس لئے پیا تھا کہ تیر اندازی میں ان کا نشانہ صحیح ہو جائے فکان یصیب فی کل عشرة تسعة ، حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں : « ولا یحصى کم شربه من الائمة لأهوالها » اور خود اپنے بارے میں فرماتے ہیں : « وأنا شربته فی بدایة طلب الحديث ، أن یرزقنی الله حالة الذہبی فی حفظ الحديث ، ثم حججت بعد مدة تقرب من عشرين سنة وأنا أجد فی نفسی المزید علی تلك الرتبة فسألت رتبة أعلى منها ، وأرجو الله أن أنال ذلك منه »۔

خود شیخ ابن ہمامؒ اپنے بارے میں لکھتے ہیں : « والعبد الضعیف یرجو الله سبحانه شربه للاستقامة والوفاة علی حقيقة الإسلام معها » تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدر (ج ۲ ص ۲۴) قبیل فصل فان لم یخل المعمر مکة وتوجه إلى عرفات - ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ سیراب ہونا ۱۲ م

۱۸ دیکھئے مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۴) الشرب من زمزم وآدابه - سنن بیہقی (ج ۵ ص ۱۴) باب سقاية الحاج والشرب منها ومن ماء زمزم ۱۲ م

جہاں تک کھڑے ہو کر زمزم پینے کا تعلق ہے سو شرب قائم کی ممانعت سے متعلقہ مطلق روایات کا تقاضا تو یہ ہے کہ قیاماً شرب زمزم بھی ممنوع یا مکروہ ہو چنانچہ اس کی کراہت یا عدم کراہت محل کلام ہے لیکن راجح یہ ہے کہ شرب زمزم قائماً بلا کراہت جائز ہے مگر مستحب نہیں اور بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت " شرب النبی صلی اللہ علیہ وسلم قائماً من زمزم " بیان جواز یا هجوم وغیرہ کے عذر پر محمول ہے۔

زمزم پینے کے بعد یہ دعا پڑھے " اَللّٰهُمَّ اِنِّیْ اَسْئَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا وَرِزْقًا وَاسِعًا وَشِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ "۔

ایک اہم مسئلہ | زمزم کے پانی سے وضو یا غسل کرنا بہتر نہیں البتہ اگر پاک بدن والا برکت حاصل کرنے کی نیت سے غسل کرے یا وضو کرے تو جائز ہے، محققین نے لکھا ہے کہ بے وضو کو اس سے وضو کرنا بلا کراہت جائز ہے، البتہ جنبی کو اس سے غسل نہ کرنا چاہئے۔ نیز زمزم سے

۱۵ ان روایات اور ان سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھیے فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۲) باب الشرب قائماً، کتاب الاثریۃ ۲۱۲
۱۶ چنانچہ علامہ شامیؒ لکھتے ہیں، " والحاصل ان امتناع الکراہۃ فی الشرب قائماً فی ہذین الموضعین محل کلام فضلاً عن استحباب القیام فیہما ولعل الاوجہ عدم الکراہۃ ان لم نقل بالاستحباب کما فی رد المحتار (ج ۱ ص ۹) مطلب فی مباحث الشرب قائماً، کتاب الطہارۃ (۱۲ مرتب

۳ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب الاثریۃ، باب الشرب قائماً ۲۱۲

۱۷ کہ فانه كان يفعل الشيء للبيان مرة أو مرات ويواظب على الأفضل كما في فتح الباری (ج ۱۰ ص ۸۲) ۲۱۲
۱۸ ۱۹ کافی خصائل نبوی (ص ۱۵۶)۔ شیخ الحدیث حضرت مولانا محمد زکریا صاحب رحمہ اللہ نے یہاں شرب زمزم قائماً کو افضل قرار دیا ہے فرماتے ہیں: حضور اقدس صلی اللہ علیہ وسلم سے کھڑے ہو کر پانی پینے کی ممانعت بھی آئی ہے اس بناء پر بعض علماء نے زمزم پینے کو بھی اس ممانعت میں داخل فرمایا کہ حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس نوش فرمانے کو (جس کا ذکر حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آیا ہے) ازدحام کے عذر یا بیان جواز پر حمل بیان فرمایا ہے، لیکن علماء کا مشہور قول یہ ہے کہ زمزم اس نہیں میں داخل نہیں اس کا کھڑے ہو کر پینا افضل ہے۔ خصائل نبوی شرح شمائل ترمذی (ص ۱۵۵ و ۱۵۶) باب ما جاء فی صفة شرب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲

مرتب عفی عنہ

۲۰ مستدرک حاکم (ج ۱ ص ۴۳) ماء زمزم ملا شرب لہ ۲۱۲

استنجا کرنا یا بدن یا کپڑے سے نجاستِ حقیقیہ دور کرنا حرام و مکروہ ہے۔ واللہ اعلم وعلیہ
 اتم وأحکم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الحج فله الحمد وله المنة. وذلك
 بيوم الخميس ٢٤ من شعبان المعظم ١٤٠٧ هـ الموافق ٢٥ من أبريل ١٩٨٧ م، بعد
 ما طرأت عوارض وفترات طويلة أثناء شرح هذه الأبواب، واللهم الموفق لإكمال شرح بقية
 الكتاب، والمحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات
 وعلى آله وأصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات.

۱۔ زبدة المناسك (ص ۱۳۵) بحوالہ غنیة المناسك، نیز دیکھیے رد المحتار (۲/۲۷۵) مطلب فی
 کراهة الاستنجاء بماء زمزم۔ کتاب الحج ۱۲ مرتب عفی عنہ

أَبْوَابُ الْجَنَائِزِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

باب ما جاء في النهي عن التمتني للموت

عن حارثة بن مضرب قال: دخلت على خباب وقد اکتوی في بطنه
علاج بالكتی کی شرعی حیثیت | حدیث باب میں "قد اکتوی" کے الفاظ علاج بالکتی کے
جواز پر دال ہیں حالانکہ متعدد روایات میں اس سے روکا گیا ہے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ نہی عن الکتی کی روایات منسوخ ہیں اور یہ نہی شروع
سلام میں تھی جبکہ لوگ یہ اعتقاد رکھتے تھے کہ شفا صرف داغنے میں ہے یا اس سبب شفا کے بجائے

۱۔ جنازہ "جنازة" کی جمع ہے جو "جَنَزٌ مَجْنُوزٌ" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی ہیں پھیپا۔ لفظ "جنازة" جیم کے کسرہ اور فتح کے
ساتھ "میت" کو کہتے ہیں والکسر افعم، ایک قول یہ ہے کہ جنازة فتح کے ساتھ میت کو کہتے ہیں، کسرہ کے ساتھ اس تحت کو
میں پر میت ہو، اور ایک قول اس کے برعکس ہے یعنی فتح کے ساتھ وہ تحت جس پر میت موجود ہو اور کسرہ کے ساتھ میت۔ جیم
فتح اور کسرہ صرف مفرد میں ہے، جمع کے صیغہ میں جیم کا فتح متعین ہے۔ دیکھئے المجموع (ج ۵ ص ۹۱)۔ الکوکب الدری (ج ۲

۱۱۲)۔ لسان العرب (ج ۵ ص ۳۲۲) ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۴) کتاب العرضی، باب نہی تمتنی العریض الموت۔ و مسلو فی

بیحد (ج ۲ ص ۳۲۲) کتاب الذکو والدعاء والتوبة والاستغفار، باب کراہۃ تمتنی الموت لضرر نزل بہ ۱۲ مرتب

۳۔ اکتوی اکتواً : داغنا ۱۲

۴۔ مثلاً :

صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے: "عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: الشفاء فی ثلاثة:
ربة غسل، وشوطة محجم، وکية نار، وأنهی امتنی عن الکتی" امام بخاری نے یہ روایت دو طریقوں سے
نقل کی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۵۵۵) کتاب الطب، باب الشفاء فی ثلاث -

"عن عمران بن حصین قال: نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم عن الکتی، فاکتوینا، فما أفلحن ولا أنجحن
بإسقاط الف المتکلم فی الموضعین) سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۴) کتاب الطب، باب فی الکتی - نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ
(ج ۲ ص ۲۴۹) باب الکتی - نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۴۹) أبواب الطب، باب ماجاء فی کراہیۃ الکتی ۱۲ مرتب

بہنہ شافی مانتے تھے پھر جب لوگوں کے قلوب و اذہان میں عقائد اسلام راسخ ہو گئے تو اس کی اجازت دیدی گئی۔

بعض نے یہ کہا ہے کہ احادیث نہیں ”کی بسوء الاعتقاد“ پر محمول ہیں۔ ورنہ صحت عقیدہ کے ساتھ علاج بالکئی میں نہ پہلے کوئی حرج تھا، نہ اب ہے۔

بعض نے کہا کہ احادیث نہیں تحریم پر نہیں بلکہ ارشاد پر محمول ہیں جبکہ احادیث اباحت رخصت پر^{۱۲} احقر کے والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ شریعت کی نظر میں علاج بالکئی پسندیدہ نہیں اس لئے کہ یہ تعمق فی العلاج ہے اور توکل کے مناسب یہ ہے کہ

۱۲ اس کی تائید صحیح بخاری میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہوتی ہے: ”عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: إن کان فی شیء من أَدْعِیَتِکُمْ شفاءٌ فنی شربةٌ محجمہ أو لدعةٌ بنار، و ما أحبُّ أن أکتوی“ (ج ۲ صفحہ ۱۲۷) کتاب الطب، باب من اکتوی أو کوی غیرہ و فضل من لم یکتو۔ ۱۲ مرتب
۱۳ مثلاً چند احادیث اباحت یہ ہیں:

(۱) حارثہ بن مضرب کی حدیث باب۔

(۲) سنن ابی داؤد میں حضرت جابر کی روایت: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ من رمیتہ“ (ج ۲ صفحہ ۵۴) کتاب الطب، باب فی الکئی۔

(۳) سنن ترمذی میں حضرت انس کی روایت: ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن زواریہ من الشوکتہ (داء حمرة تعلق الجسد) (ج ۲ صفحہ ۳۴)۔ أبواب الطب، باب ما جاء فی الرخصة فی ذلك۔ اور سنن ابن ماجہ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کوی سعد بن معاذ فی الحبلہ“ (صفحہ ۲۴۹) باب من اکتوی۔

(۴) ”عن جابر قال: مرض ابی بن کعب مرضاً، فأوصل إلیہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم طیباً فکواه علی الحبلہ“ سنن ابن ماجہ (صفحہ ۲۴۹) باب من اکتوی ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ
۱۳ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدری (ج ۲ صفحہ ۱۶)۔

ایک جواب یہ بھی دیا گیا ہے کہ احادیث نہیں اس صورت پر محمول ہیں جبکہ کئی ضروری نہ ہو۔ قالہ أبو الطیب۔
دیکھئے کوكب (ج ۲ صفحہ ۱۶) ۲۱۲

علاج تو اختیار کیا جائے لیکن اس میں تعمق نہ ہو بلکہ طلب میں اجمال سے کام لیتے ہوئے الشریعہ بھروسہ ہونا چاہئے جبکہ اہل عربؓ کی ”پر حد سے زیادہ اعتماد کرتے تھے اور کہتے تھے ”آخر الدوام الکی“ اس لئے شریعت میں علاج بالکی سے احتراز کو پسندیدہ قرار دیا گیا، اس کے علاوہ کئی میں مریض کیلئے الم شدید یقینی ہے اور شفا مہموم ہے، علاج بالکی کے شریعت کی نگاہ میں پسندیدہ نہ ہونے کی یہی وجہ ہے، جہاں تک علاج بالکی کے نفس جواز کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں، اگرچہ اولیٰ نہیں چنانچہ جن روایات میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے صحابہ کرامؓ کا کئی سے علاج کرنے یا کروانے کا ذکر ہے وہ سب جواز ہی پر محمول ہیں۔ ممکن ہے کہ دوسرے علاجوں سے فائدہ نہ ہونے کی وجہ سے وہاں بدرجہ مجبوری کی کو اختیار کیا گیا ہو۔ بہر حال علاج بالکی سے حتی الامکان احتراز بہتر ہے۔

ہمارے زمانہ میں آپریشن علاج بالکی ہی کی حیثیت رکھتا ہے لہذا اس کو بھی بغیر ضرورت شدیدہ کے اختیار نہ کرنا چاہئے

لَوْلَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُنْهَافًا - أَوْ نَهْمِي - أَنَّ نَتْمَتِي الْمَوْتَ لَتَمَتَّتْ” اس سے معلوم ہوا کہ موت کی تمّت کرنا جائز نہیں، کتب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات آئی ہیں، مثلاً: بخاری شریف میں حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع روایت ”وَلَا يَتِمَّتِي أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ إِقَامًا حَسَنًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَزِدَّادَ خَيْرًا وَإِمَامُ سَيِّئًا فَلَعَلَّهُ أَنْ يَسْتَعْتِبَ“ اور سلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں: ”لَا يَتِمَّتِي أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ وَلَا يَدْعُ بِهِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَهُ، إِنَّهُ إِذَا مَاتَ أَحَدُكُمْ انْقَطَعَ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لَا يَزِيدُ الْمُؤْمِنَ عَمْرَةً إِلَّا خَيْرًا“

۱۱ حضرت مفتی صاحب رحمۃ اللہ علیہ کی بات کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم امت محمدیہ کے ان ستر ہزار آدمیوں کے اوصاف ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں جو بغیر حساب کے جنت میں داخل کئے جائیں گے:

”هُمْ الَّذِينَ لَا يَسْتَرْقُونَ وَلَا يَنْتَطِیْرُونَ، وَلَا يَكْتُونُ وَعَلَى رُبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ“ دیکھئے صحیح بخاری (ج ۲ صفحہ ۸۵)

باب من التوی أد کوئی غیرہ وفضل من لم یکتو، کتاب الطب ۱۲ مرتب

۱۲ نفی بمعنی النهی ۱۲

۱۳ دیکھئے (ج ۱، صفحہ ۸۲) کتاب العرفی، باب نہیں تمعنی المریض الموت ۱۲

۱۴ دیکھئے (ج ۲، صفحہ ۸۲) کتاب الذکر والدعاء والتوبۃ والاستغفار، باب کراہۃ تمعنی الموت لضرر

لیکن اس پر اشکال ہوتا ہے کہ حضرت عبادۃ بن الصامتؓ کی ایک روایت سے تو تمہنی موت کا پسندیدہ ہونا معلوم ہوتا ہے وہ نقل کرتے ہیں: "أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أَحَبَّ لِقَاءَ اللَّهِ أَحَبَّ اللَّهُ لِقَاءَهُ، وَمَنْ كَرِهَ لِقَاءَ اللَّهِ كَرِهَ اللَّهُ لِقَاءَهُ"۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ تمہنی اگر دنیوی ضرر کی وجہ سے ہو تو وہ جائز نہیں اگر اخروی ضرر کی وجہ سے ہو مثلاً اس کو اپنے ایمان کے ضائع ہونے کا خطرہ ہو تو تمہنی موت میں کوئی حرج نہیں۔
 اس کی دلیل حضرت انسؓ کی روایت ہے: "قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا يَتَمَنَّيَنَّ أَحَدُكُمْ الْمَوْتَ لِيُفْرِتَ نَزْلَ بِهِ" معلوم ہوا کہ نبی عن تمہنی الموت اپنے اطلاق پر نہیں بلکہ وہ ضرر دنیوی کے ساتھ مخصوص ہے، اگر دین کی حفاظت کے خیال سے موت کی تمنا کرے تو اس میں کوئی حرج نہیں بلکہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ وہ مندوب ہے۔

بَابُ مَا جَاءَ فِي الْحَثِّ عَلَى الْوَصِيَّةِ

عَنْ ابْنِ عَمْرٍو أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا حَقَّ إِمْرَأً مُسْلِمٌ بَيْتَ لَيْلَتَيْنِ وَلَهُ شَيْءٌ يَوْصِي فِيهِ إِلَّا وَصِيَّتَهُ مَكْتُوبَةٌ عِنْدَهُ" حدیث کا مطلب جمہور کے

۱۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۳) کتاب الذکر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب من أحب لقاء الله أحب الله لقاءه ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۳۲) باب كراهة تمنى الموت لغير نزل به۔

اس روایت میں آگے یہ الفاظ ہیں: "فَإِنْ كَانَ لَا بَدَّ مُتَمَنِّيًا فَلْيَقُلْ: اللَّهُمَّ أُحْيِنِي مَا كَانَتِ الْحَيَاةُ خَيْرًا

لِي وَتُوفَّنِي إِذَا كَانَتِ الْوَفَاةُ خَيْرًا لِي" ۱۲ م

۳۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے مرتبة المفاتيح (ج ۴ ص ۲۰۱) باب تمنى الموت، الفصل الأول ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا الشرح ۱۲ م

۵۔ "وصيت" وصی: الشئُ به يوصي وصياً: متصل ہونا، وصی الشئُ بآخر: ملانا۔ وصیت کی جمع

"وصايا" آتی ہے اور اصطلاح میں "تعليلك مضاف إلى ما بعد الموت" کما فی "قواعد الفقہ" (ص ۵۴۴)

علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: "وسميت وصية لأنه وصل ما كان في حياته بما بعده" شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۰۱)

۶۔ کتاب الوصية ۱۲ مرتب

۷۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۳۸۲) فاتحة كتاب الوصايا۔ ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۳۸۵) أول كتاب الوصية ۱۲ م

نزدیک یہ ہے کہ جس شخص کے پاس کوئی ددیعت ہو یا اس کے ذمہ کوئی دین ہو یا حق واجب ہو خواہ حق اللہ ہو یا حق العبد، حق وارث ہو یا حق غیر اس کے لئے واجب ہے کہ وہ اس کے بارے میں وصیت کر لے، اگر کسی قسم کا کوئی حق اس کے ذمہ نہ ہو تو وصیت واجب نہیں۔

پھر داد و ظاہری کے نزدیک وہ اقرباء جو اس کی میراث کے حقدار نہیں ان کے لئے بہر صورت وصیت واجب ہے، مسروق، طاؤس، ایاس، قتادہ اور ابن جریر کا بھی یہی قول ہے، ان حضرات کا استدلال باری تعالیٰ کے اس ارشاد سے ہے » كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ « نیز حدیث باب سے بھی ان کا استدلال ہے۔

جمہور کے نزدیک اقرباء کے لئے بغیر حق واجب کے وصیت واجب نہیں۔ ائمہ اربعہ، سفیان ثوری، شعبی اور ابراہیم نخعی کا یہی مسلک ہے۔

جہاں تک آیت کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک منسوخ ہے، اس لئے کہ میراث کا حکم نازل ہونے سے قبل وصیت واجب تھی، جب میراث کا حکم آگیا تو وصیت کی ضرورت باقی نہ رہی، آیت کے منسوخ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس میں » وصیت للوالدین « کا بھی ذکر ہے اور والدین کے لئے اب وصیت بالاجماع جائز نہیں اس لئے کہ وہ ورثہ میں داخل ہیں اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے » لا وصیۃ لوارث « معلوم ہوا کہ » کُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ « والی آیت، آیت میراث سے منسوخ ہے۔

۱۰ وصیت ناکیسے لکھا جائے؟ اور کیسے مرتب کیا جائے؟ اس کا تفصیلی اور تسلی بخش طریقہ مرشدی دینی حضرت مولانا ڈاکٹر عبدالحی صاحب قدس سرہ نے اپنی مفید کتاب » احکام میت « (ص ۱۸۰ تا ۱۸۱) باب ہفتم میں لکھ دیا ہے، فراجعہ فانہ مهم۔ ۱۲ مرتب

۱۱ سورۃ البقرۃ آیت ۱۸۱ پ - ۲۱۲

۱۲ دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۳۱) کتاب الوصایا، باب إبطال الوصیۃ للوارث۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۳۹) کتاب الوصایا، باب ماجاء فی الوصیۃ للوارث۔ سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۳۱) أبواب الوصایا، باب ماجاء لا وصیۃ لوارث۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۹) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث ۲۱۲

۱۳ یعنی » یُوصِيكُمُ اللّٰهُ فِيْٓ اَوْلَادِكُمْ لِلَّذِ كَرِمٰثِلْ حِطِّ الْاُنثٰی « الایۃ، سورۃ نسا، آیت ۱۱ پ - ۲۱۲

اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہی روایت مسلم شریف میں بھی آئی ہے جس میں روایت کے الفاظ یہ ہیں : « ماحق امرئ مسلم له شئ يريد أن يوصي فيه يبيت ليلتين إلا ووصيته مكتوبة عنده » اس میں « له شئ يريد أن يوصي فيه » کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حکم اُس شخص کے ساتھ خاص ہے جو وصیت کرنا چاہتا ہو، اگر وصیت کا حکم واجب ہوتا تو اس کو ارادہ کے ساتھ مقید نہ کیا جاتا۔

واضح رہے کہ جمہور کے نزدیک غیر وارث کے لئے اگرچہ وصیت واجب نہیں لیکن مستحب بہر حال ہے۔ واللہ اعلم (از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في الوصية بالثلث والرابع

عن سعد بن مالك أوص بال عشر، فما نزلت أنا قصة حتى قال : أوص بالثلث، والثلث كثير « ہر آدمی کو اپنے مال کے ایک تہائی میں وصیت کرنے کا اختیار ہے، البتہ

۱۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۹۵) کتاب الوصیۃ ۲۱۳

۲۔ باب متعلقہ مذکورہ تفصیل کیلئے دیکھئے تکملہ فتح الملہم لاساتذنا المحترم صاحب المال دامت اقبالہم (ج ۲ ص ۹۵۹) کتاب

الوصیۃ ۲۱۲

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۲۱۳

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۳۱) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم سعد بن ابی خولہ - و (ج ۱ ص ۲۸۲ و ۲۸۳) کتاب الوصایا، باب أن یتروک ورثتہ أغنیاء خیر من أن یتکفوا الناس و باب الوصیۃ بالثلث - و مسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۳۹۹ و ۴۰۰) کتاب الوصیۃ - والنسائی فی سننہ (ج ۲ ص ۱۲۹ و ۱۳۰) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث - و ابوداؤد فی سننہ (ج ۲ ص ۳۹۵) کتاب الوصایا، باب ما جاء فیما لا یجوز للموصی فی مالہ - وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب ۵۔ واضح رہے کہ تہائی مال سے مراد یہ ہے کہ تجزیہ و تحفین اور قرض کی ادائیگی کے بعد جو ترکہ بچے اس کے ایک تہائی میں وصیت نافذ ہوگی نہ کہ کل مال کے ایک تہائی میں۔ دیکھئے المبسوط للرخسی (ج ۲ ص ۳۷۱) کتاب الوصایا۔

پھر اگر کسی نے ورثہ کی موجودگی میں ثلث سے زیادہ کی وصیت کی تو وہ نافذ نہ ہوگی، الایہ کہ وہ ورثہ اجازت دیں، بشرطیکہ

ان میں کوئی بچہ یا مجنون نہ ہو۔ تکملہ فتح الملہم (ج ۲ ص ۱۲۱) باب الوصیۃ بالثلث ۱۲ مرتب

حنفیہ کے نزدیک بہتر یہ ہے کہ وصیت ایک تہائی سے بھی کم مال کی ہو خواہ اس کے ورثہ اغنیاء ہوں یا فقراء۔ جبکہ شافعیہ کے نزدیک اگر اس کے ورثہ فقراء ہوں تب تو وصیت کا ایک تہائی سے کم ہونا بہتر ہے اور اگر اس کے ورثہ اغنیاء ہوں تو ایک تہائی کی وصیت بہتر ہے۔

واضح رہے کہ تہائی مال کی وصیت کے بارے میں مذکورہ تفصیل اس وقت ہے جبکہ موصی کے ورثہ موجود ہوں، اگر موصی کا کوئی وارث ہی نہ ہو نہ ذوی الفروض میں سے، نہ عصبات میں سے، نہ ذوی الارحام میں سے، تو حنفیہ کے نزدیک تہائی مال سے زیادہ کی بھی وصیت درست ہے یہاں تک کہ کل مال کی وصیت بھی درست ہے۔ مسروق، شریک، حسن بصری اور امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے، امام مالکؒ سے اہل ثلث سے کم کی تحدید مختلف حضرات سے مختلف منقول ہے:

حضرت ابو بکر صدیقؓ کے بارے میں قتادہؒ سے مروی ہے: «أَنَّ أَبَا بَكْرٍ أَوْصَى بِالْخُمْسِ وَقَالَ: أَوْصِي بِمَا رَضِيَ اللَّهُ بِهِ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ تَلَا: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ» قتادہؒ حضرت عمرؓ کے بارے میں بھی نقل کرتے ہیں: «وَأَوْصَى عُمَرُ بِالرَّيْبِ» حارث حضرت علیؓ کے بارے میں نقل کرتے ہیں کہ انہوں نے فرمایا «لَا تُنْ أَوْصِي بِالْخُمْسِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالرَّيْبِ، وَأَنْ أَوْصِيَ بِالرَّيْبِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَوْصِيَ بِالْثَلَاثِ، وَمَنْ أَوْصِيَ بِالْثَلَاثِ فَلَمْ يَتْرِكْ شَيْئًا»

مذکورہ تینوں آثار کے لئے دیکھئے مصنف عبدالرزاق (ج ۹ ص ۶۶۶، رقم ۱۶۳۶۳ اور ۱۶۳۶۱)

کتاب الوصایا، کم یوصی الرجل من ماله۔

«عن إبراهيم قال: كان السدس أحب إليهم من الثلث»

بعض نے عشرہ کی تحدید کی ہے جیسا کہ حضرت عمرؓ سے منقول ہے کہ انھوں نے ایک آدمی سے فرمایا: أوص

بالعشر»

ان دونوں آثار کے لئے دیکھئے سنن دارمی (ج ۲ ص ۱۱۱، رستم ۳۲۰۵ و ۳۲۰۱) کتاب الوصایا،

باب الوصیۃ بأقل من الثلث۔

ایک قول یہ بھی ہے کہ جس شخص کے پاس مان کم ہو اور اس کے ورثہ بھی موجود ہوں تو اس کو چاہئے کہ وصیت نہ کرے کافی العمدۃ (ج ۱ ص ۱۳) کتاب الوصایا، باب الوصیۃ بالثلث۔ واللہ أعلم المرتب عفا اللہ عنہ

۱۵ کافی الدر المختار و رد المحتار۔ (ج ۶ ص ۶۵۱ و ۶۵۲، طبع ایچ ایم سعید کمپنی) کتاب الوصایا ۱۲ م

۱۶ کافی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۳۱۱) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

۱۷ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۶ ص ۶۵۱) کتاب الوصایا ۱۲ م

اور امام اسحقؒ کا بھی ایک ایک قول سی کے مطابق ہے۔

حدیث باب میں ”والثلاث کثیر“ کے تین مطلب ہو سکتے ہیں :

(۱) ثلاث وصیت کا وہ انتہائی درجہ ہے جو جائز ہے لیکن بہتر یہ ہے کہ اس سے کم کیا جائے

(۲) وصیت بالثلاث یا تصدق بالثلاث بھی مکمل ہے یعنی ”کثیراً جبرہ“

(۳) ثلاث بھی کثیر ہے قلیل نہیں ہے۔

ان تینوں مطالب میں سے حنفیہ نے پہلے کو اور شافعیہ نے تیسرے مطلب کو ترجیح دی ہے۔

حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے حنفیہ کے مطلب کی تائید ہوتی ہے، وہ فرماتے ہیں :

”لو أن الناس غنّوا من الثلاث إلى الأربع فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : الثلاث ،

والثلاث کثیر“ یہی وجہ ہے کہ حنفیہ کے نزدیک وصیت میں ثلاث سے کمی کرنا مستحب ہے کما بینا

انفأ - والله أعلم (از مرثبہ عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی تلقین المریض عند الموت والدعاء له

عن أبي سعيد عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : لقنوا موتاكم لا اله الا الله

یہاں دو مسئلے ہیں :

ایک مسئلہ تلقین قبیل الموت کا۔ دوسرا تلقین عند القبر کا۔

تلقین قبیل الموت | جب کسی پر موت کے اثرات ظاہر ہونے لگیں تو اس کو کلمہ شہادت کی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸) کتاب الجنائز، باب رثاء النبی صلی اللہ علیہ

وسلم سعد بن خولہ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۲ ص ۲) باب الوصیۃ بالثلاث ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲) کتاب الوصیۃ ۱۲ م

کلمہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱) کتاب الجنائز - والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹ و ۲۵۸)

کتاب الجنائز، باب تلقین المیت - وأبو داود فی سننہ (ج ۲ ص ۲) کتاب الجنائز، باب فی

التلقین - وابن ماجہ فی سننہ (ص ۲) أبواب ماجاء فی الجنائز، باب ماجاء فی تلقین المیت

لا اله الا الله - ۱۲ مرتب

تلقین کرنا مستحب ہے، حدیث باب کا یہی مطلب ہے، اس لئے کہ ”لقنوا موتاكم“ ”لقنوا من قرب موته“ کے معنی ہیں ہے کافی الہدایۃ مع شرحہ فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۸، باب الجنائز) جس کی صورت یہ ہوگی کہ اس کے پاس موجود لوگ بلند آواز سے کلمہ شہادت پڑھیں، اس کو پڑھنے کا حکم نہ دیا جائے، اس لئے کہ وہ بڑے کٹھن لمحات ہوتے ہیں حکم دینے کی صورت میں نہ جانے اس کے منہ سے کیا نکل جائے۔ پھر جب وہ ایک دفعہ کلمہ پڑھ لے تو یہ کوشش نہ کی جائے کہ وہ برابر کلمہ پڑھتا رہے، اس لئے کہ مقصود تو محض یہ ہے کہ اسے ”من کان آخر کلامہ: لا إله إلا الله، دخل الجنة“ کی فضیلت حاصل ہو جائے جب اس نے کلمہ پڑھ لیا تو اسے یہ فضیلت حاصل ہو گئی اس لئے اعادہ کی ضرورت نہیں ہے۔ البتہ اگر وہ کلمہ پڑھنے کے بعد کوئی دنیوی بات چیت کر لے تو دوبارہ تلقین مستحب ہے۔

تلقین عند القبر حنفیہ کے نزدیک ظاہر الروایۃ کے مطابق تلقین عند القبر نہیں کی جائے گی۔

۱۔ وقیل: وجوباً، فی القنیۃ: وکذا فی النہایۃ عن شیخ الطحاوی: الواجب علی إخوانہ وأصدقائه أن یلقنوه اھ قال فی النہر: لکنہ تجوز لما فی الدرایۃ من أنه مستحب بالإجماع اھ۔ فتنبہ۔ أنظر الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی تلقین المحتضر الشہادۃ ۱۲ مرتب

۲۔ اندر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷ و ۵۸) ۱۲ م

۳۔ رواہ معاذ بن جبل عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم، کافی سنن أبی داود (ج ۲ ص ۵۷۷) کتاب الجنائز، باب فی التلقین۔

ابن ابی حاتم نے ابو زرہؓ کے بارے میں نقل کیا ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو لوگوں نے انہیں تلقین کرنے کا ارادہ کیا اور حضرت معاذؓ کی حدیث مذکور کا ذکر کرنے لگے تو اس پر ابو زرہؓ نے ان کو حضرت معاذؓ کی مذکورہ روایت اپنی سند سے بیان کی اور حدیث بیان کرتے کرتے ”لا إله إلا الله“ پر پہنچے تو اس کو پڑھ کر فارغ ہی ہوئے تھے کہ ان کی روح نکل گئی۔ کما فی فتح الملہم (ج ۲ ص ۶۶) أوائل کتاب الجنائز، ۱۲ مرتب

۴۔ جیسا کہ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن المبارکؓ کے بارے میں مروی ہے ”أنہ لما حضرته الوفاۃ جعل رجل یلقنہ لا إله إلا الله، وأکثر علیہ، فقال لہ عبد الله: إذا قلت مرة فأنا علی ذلک ما لم أتكلم بکلام ۱۲ م

۵۔ کافی الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلوۃ الجنائز، مطلب فی التلقین بعد الموت۔ اس مقام پر رد المحتار میں ہے کہ اگر کسی نے تلقین عند القبر کی تو اس کو روکا نہیں جائیگا، شامی میں شرح منیہ کے حوالہ سے تلقین بعد الدفن سے نہ روکنے کی یہ وجہ بیان کی گئی ہے ”لأنہ لا ضرر فیہ، بل فیہ نفع، فإن المیت یتأنس بالذکر علی ما ورد فی الآثار“ ۱۲ مرتب

امام احمد کا مسلک بھی یہی معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ وہ فرماتے ہیں "ما رأيت أحداً فعل هذا إلا أهل الشام" گویا ان حضرات کے نزدیک حدیث باب "لَقْنُوا مَوْتَكُمْ" معنی مجازی پر محمول ہے اور اس سے صرف تلقین المحضر مراد ہے نہ کہ تلقین عند القبر شرح منیہ میں اس روایت کو مجازی معنی پر محمول کرنے کو مسلک جمہور قرار دیا گیا ہے۔

صاحب کفایہ نے عدم تلقین عند القبر کی یہ دلیل بیان کی ہے "لا فائدة في التلقين بعد الموت لأنه إن مات مومنًا فلا حاجة إليه وإن مات كافرًا فلا يفيد التلقين"۔
لیکن شیخ زاہد صفار نے "لَقْنُوا مَوْتَكُمْ" کو اپنے معنی حقیقی پر محمول کرتے ہوئے تلقین عند القبر کو اہل سنت کا مسلک قرار دیا ہے اور عدم تلقین کو معتزلہ کا مسلک کہا ہے اس لئے کہ تلقین کی صورت میں یہ ماننا پڑیگا کہ قبر میں اللہ تعالیٰ مُردے کی روح کو لوٹا دیتے ہیں جبکہ معتزلہ اس اعادۂ روح کے قائل نہیں۔ نیز صاحب جوہرہ نے بھی تلقین عند القبر کو اہل سنت کے نزدیک مشروع قرار دیا ہے۔
شیخ ابن ہمام نے بھی "لَقْنُوا مَوْتَكُمْ" کے معنی حقیقی کو رائج قرار دیتے ہوئے تلقین عند القبر کو درست قرار دیا ہے۔

اکثر شافعیہ نے بھی تلقین عند القبر کو مستحب قرار دیا ہے، ابن الصلاح نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے شارح مسلم ابی کہتے ہیں "ولا يبعد حمل حديث الباب على التلقين بعد الدفن"۔
قائلین تلقین عند القبر کا ایک استدلال حضرت ابوامامہؓ کی روایت سے ہے، سعید بن عبد اللہ از دہی فرماتے ہیں: "شهدت أبا أمانة وهو في الترح، فقال: إذا أنامت فاصنعوا لي كما أمر رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: إذا مات أحد من إخوانكم فسويتم التراب على قبره فليقم أحدكم على

۱۷۰ کہا فی المغنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۶) فصل: فأما التلقين بعد الدفن ۱۲ م

۱۷۱ کہا فی رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

۱۷۲ کفایہ بہائش فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۱) باب الجنائز ۱۲ م

۱۷۳ رد المحتار (ج ۱ ص ۵) مطلب فی التلقين بعد الموت ۱۲ م

۱۷۴ فتح الملہم (ج ۲ ص ۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۷۵ فتح القدیر (ج ۲ ص ۶۶) باب الجنائز ۱۲ م

۱۷۶ فتح الملہم (ج ۲ ص ۶۶) کتاب الجنائز ۱۲ م

رأس قبره ثم ليقل : يا فلان ابن فلانة، فإنه يسمعه ولا يجيب، ثم يقول : يا فلان ابن فلانة، فإنه يستوى قاعدًا، ثم يقول يا فلان ابن فلانة، فإنه يقول : أرشدنا رحمت الله، ولكن لا تشعرون، فليقل : اذكر ما خرجت عليه من الدنيا: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدًا عبده ورسوله، وأنتك رضيت بالله ربًا، وبالإسلام دينًا، وبمحمد نبيًا، وبالحق أن إمامًا، فإن منكراً ونكيراً يأخذ كل واحد منهما بيد صاحبه ويقول : انطلق بنا، ما نقعد عند من لقن حجتته، فيكون الله حجيجه دونهما، قال رجل : يا رسول الله، فإن لم يعرف أمته قال : فينسيه إلى حواء، يا فلان ابن حواء «

لیکن سلامہ شمیم جمع الزوائد میں اس روایت کو نقل کر کے فرماتے ہیں : « رواہ الطبرانی فی الکبیر، وفی إسناده جماعة لهم أعرافهم » البتہ حافظ ابن حجر اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں : « وإسناده صالح، وقد قواه الضیاء فی أحكامہ، وأخرجه عبد العزیز فی الشافی » علامہ نووی فرماتے ہیں کہ حضرت ابوامامہؓ کی روایت کی سند اگرچہ ضعیف ہے لیکن محدثین کا اس پر اتفاق ہے کہ فضائل اور ترغیب و ترہیب کے باب میں توسع سے کام لیا جاتا ہے بالخصوص جبکہ اس روایت کے شواہد بھی موجود ہیں مثلاً حدیث تثبیت اور حضرت عمرو بن العاصؓ کی وصیت والی روایت جو دونوں کی دونوں صحیح السند ہیں۔

۱۔ (ج ۳ ص ۴۵) کتاب الجنائز، باب تلین المیت بعد دفنه ۱۲ م

۲۔ دیکھئے التلخیص المجیر (ج ۲ ص ۱۳)، تحت رقم ۹۶ کتاب الجنائز ۱۲ م

۳۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۴۲) قبیل باب التعزیر والبقاء علی المیت ۱۲ م

کہ روایہ ابوداؤد عن عثمان بن عفان قال : « کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا فرغ من دفن المیت وقف علیہ فقال : استغفروا لأخیکم واسألواہ بالتثبیت فإنه الآن یسئل » (ج ۲ ص ۴۵) کتاب الجنائز، باب الاستغفار عند القبر للمیت فی وقت الانصراف ۱۲ مرتب

۴۔ جس میں وہ فرماتے ہیں : « فإذا أنا مت فلا تصحبنی نائحة ولا نار، فإذا دفنتمونی فسنو علی التراب سنًا، ثم أقیمو حول قبری قدر ما تخرج من ورؤیقسر لجمہا حتی أستاذس بکم وأنظر ماذا أراجع به رسول ربی »

صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۳) کتاب الإیمان، باب کون الإسلام یهدم ما قبلہ، وكذلك الحجۃ والہجرۃ ۱۲ مرتب

۵۔ حافظ ابن حجر نے زیر بحث روایت کے اور بھی شواہد ذکر کئے ہیں، دیکھئے التلخیص المجیر (ج ۲ ص ۱۳) ۱۲ م

صاحبِ اعلام السنن علامہ ظفر احمد عثمانی رحمۃ اللہ علیہ نے حنفیہ اور جمہور کے مسلک کے مطابق ”لقنوا موتاکم“ کو معنی مجازی پر محمول کیا ہے، یعنی اس کو ”لقنوا من قرب موته“ کے معنی میں لیا ہے، اور اس معنی مجازی پر انہوں نے یہ دلیل بیان کی ہے کہ صحیح ابن حبان میں یہ روایت ”من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة“ کی زیادتی کے ساتھ آئی ہے جس سے معنی مجازی متعین ہو جاتے ہیں۔

جہاں تک تلقین بعد الدفن کا تعلق ہے اس کو علامہ عثمانیؒ نے فی نفسہ مستحب قرار دیا، اس لئے کہ حضرت ابوالامہؓ کی روایت میں جو ”فلیقم أحدکم علی رأس قبرہ ثم لیقل“ کے الفاظ آئے ہیں وہ علی الاقل استحباب پر محمول کئے جاتیں گے لیکن آگے وہ فرماتے ہیں کہ چونکہ تلقین بعد الدفن آج کل روافض کا شعار بن چکی ہے اور اہل سنت نے اُسے ترک کر دیا ہے اس لئے اب تلقین نہ کی جائے گی لَأن فیہ خوف التہمت، اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ”انقوا مواضع التہمت“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید کے لئے بہر حال پیش کیا جاسکتا ہے، پھر اگر کسی موقع پر تہمت کا اندیشہ نہ ہو تو تلقین بعد الدفن اب بھی مستحسن ہوگی۔

یہ ساری بحث تلقین بعد الدفن متعلق تھی، جہاں تک دفن کے بعد قبر پر تھوڑی دیر ٹھہرنے، میت کے لئے دعائے مغفرت کرنے اور قرآن شریف پڑھ کر ثواب پہنچانے کا تعلق ہے سو یہ سب کام مستحب ہیں، اس کے علاوہ قبر کے سر پر لکھنے کے سرباط کے سرباط کی ابتدائی آیات ”وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ“ تک اور پاننتی کی طرف سورۃ بقرہ کی آخری آیات ”أَمِنَ الرَّسُولُ“ سے ختم سورت

۱۔ کنز العمال میں یہ روایت صحیح ابن حبان ہی کے حوالہ سے اس طرح نقل کی گئی ہے: ”لقنوا موتاکم: لا إله إلا الله، فإنه من کان آخر کلامہ لا إله إلا الله عند الموت دخل الجنة يومًا من الدهر، وإن أصابه قبل ذلك ما أصابه“ (ج ۲۰ ص ۱۹، رقم ۲۸۴) ۱۲ مرتب

۲۔ رواہ البخاری فی تاریخہ، کافی کنوز الحقائق للناوی بہامش الجامع الصغیر للسیوطی (ج ۱ ص ۱۲)

۳۔ دیکھئے اعلام السنن (۸ ص ۱۱۱) باب ما یلتن المحتضر الخ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ ص ۱۶۱) الباب الحادی والعشرون فی الجنائز، الفصل السادس فی القبر والدفن۔

فتاویٰ عالمگیری میں اسی مقام پر لکھا ہے ”قراءة القرآن عند القبور عند عهد رحمہ اللہ تعالیٰ لا تکرہ، ومشائخنا

رحمہم اللہ تعالیٰ أخذوا بقوله، وهل ینتفع به والمختار أنه ینتفع ۱۲ مرتب

تک پڑھنا مستحب ہے۔ واللہ اعلم۔ (تشریح الباب بزیادات کثیرہ من المرتب)

باب ماجاء فی التشدید عند الموت

عن عائشة قالت: ما أغبط أحدًا یہون موت بعد الذی رأیت من شدّة موت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ مومن کی روح بہت آسانی سے نکل جاتی ہے، اس طرح ایک طرح کا تعارض ہو جاتا ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ مومن مرض کی شدّت میں تو مبتلا کیا جاتا ہے لیکن اس کی روح آسانی کے ساتھ نکل جاتی ہے، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں بھی مرض کی شدّت تھی نہ کہ موت کی شدّت۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء أن المؤمن یموت بعرق الجبین

عن عبد اللہ بن بريدة عن أبيہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال: المؤمن

۱۔ معارف الحدیث (ج ۳ ص ۸۵) "دفن کا طریقہ اور اس کے آداب" بحوالہ بیہقی شعب الایمان، عن عم رضی اللہ عنہ ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب شدّة الموت ۱۲ م
۳۔ مثلاً مسند احمد میں برابر بن عازبؓ کی ایک مرفوع روایت میں ہے: "ثم یجئ ملک الموت علیہ السلام حتی یجلس عند رأسه، فیقول: أیتها النفس الطیبة، اخرجی إلى مغفرة من الله ورضوان، قال: فتخرج تسیل كما تسیل القطرة من فی السقاء فیأخذها" اس روایت کے تحت شرح کرتے ہوئے علامہ ساعی فرماتے ہیں: "یرید خروج روحه بسهولة کسهولة تقطیر الماء من فم القرية"، دیکھئے الفتح الربانی لترتیب منہ الإمام احمد بن حنبل الشیبانی مع شرح بلوغ الأمانی (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما یرواه المحتضر الخ رقم (۵۳) - ۱۲ مرتب

۴۔ احمد شاہ والے مصری نسخہ میں اس باب پر یہی ترجمہ قائم کیا گیا ہے، دیکھئے (ج ۳ ص ۳) کتاب الجنائز، باب غا۔ لیکن ہمارے پاس جو ہندوپاک کے نسخے ہیں ان میں اس باب پر کوئی ترجمہ قائم نہیں کیا گیا ۱۲ م
۵۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامة موت المؤمن - و ابن ماجہ (ص ۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۱۲ م

- یسوت بعرق الجبین، اس حدیث کے مطلب میں علماء کے کئی اقوال ہیں :
- (۱) عرق جبین کنایہ ہے اس مشقت سے جو مومن طلبِ رزقِ حلال کے لئے اٹھاتا ہے اور روایت کا مطلب یہ ہے کہ مومن زندگی بھر رزقِ حلال کمانے کی کوشش کرتا رہتا ہے یہاں تک کہ اس کی موت آجاتی ہے، نیز عبادت کے لئے اس کے جہدِ مستمر سے بھی کنایہ ہے۔
- (۲) موت کے وقت اپنی سیئات اور اللہ تعالیٰ کی جانب سے اکرام دیکھ کر جو بندہ پر ندامت کی کیفیت طاری ہوتی ہے اس کی وجہ سے اُسے پسینہ آجاتا ہے۔
- (۳) مومن بندہ کی سیئات کو ختم کرنے یا اس کے درجات کو بلند کرنے کے لئے اس کے ساتھ قبضِ روح میں سختی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔
- (۴) عرق جبین مؤمنانہ موت کی علامت ہے اگرچہ اس کی وجہ عقل سے نہ سمجھی جاسکے بلکہ

باب (بلا ترجمہ)

عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل على شاب وهو في الموت، فقال: كيف تجدك؟ قال: والله يا رسول الله، إني أرجو الله وإني أخاف ذنوبي، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يجتمعان في قلب عبد في مثل هذا الموطن إلا أعطاه الله ما يرجو وآمنه مما يخاف، معلوم ہوا کہ خوف اور رجاء دونوں مطلوب ہیں، احیاء العلوم میں حضرت عمرؓ کے بارے میں مروی ہے کہ اگر بالفرض میدانِ حشر میں یہ نڈال گائی جائے کہ جنت میں سوائے ایک آدمی کے کوئی نہیں جائیگا تو مجھے یہ امید ہوگی کہ اس ایک آدمی کا مصداق میں ہی ہوں اور اگر پکارا جائے کہ جہنم میں سوائے

- ۱۔ مذکورہ تمام اقوال کے لئے دیکھئے نزہۃ الرئی للسیوطی وحاشیۃ السندی علی سنن النسائی (ج ۱ ص ۲۵۹) کتاب الجنائز، باب علامۃ موت المؤمن - نیز دیکھئے إنباح الحاجۃ علی سنن ابن ماجہ، (ص ۱۵۵) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی المؤمن یؤجر فی النزع ۲۱۲
- ۲۔ الحدیث أخرجه ابن ماجہ فی سننہ (ص ۳۱۴) أبواب الزہد، باب ذکر الموت والاستعداد له ۲۱۲
- ۳۔ (ج ۲ ص ۱۶۵) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۲۱۲

ایک آدمی کے کوئی داخل نہیں ہوگا تو مجھے یہ خوف ہوگا کہ وہ ایک آدمی میں ہی ہوں، شاید یہی وجہ ہے کہ قرآن کریم میں جہاں بھی جنت و جہنم کا ذکر آیا ہے تنہا نہیں آیا بلکہ دونوں کا اکٹھا ذکر ہے تاکہ خوف اور رجاء دونوں کا ضروری ہونا معلوم ہو جائے۔ امام غزالی فرماتے ہیں کہ موت کے قریب رجاء کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے محبت پیدا ہوتی ہے اور اس سے قبل خوف کا غلبہ مناسب ہے، اس لئے کہ اس سے شہوت کی آگ بجھ جاتی ہے اور دل سے دنیا کی محبت ختم ہو جاتی ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في كراهية النعي

عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: إياكم والنعي فإن النعي من عمل الجاهلية «نعي» لغت میں موت کی خبر کو کہتے ہیں، یہاں اس سے نعی الجاہلیہ مراد ہے جس کی صورت یہ ہوتی تھی کہ عرب میں جب کوئی بڑا آدمی مر جاتا یا قتل کر دیا جاتا تو وہ کسی آدمی کو گھوڑے پر سوار کر کے مختلف قبائل کی طرف بھیجتے تھے جو روتا مباتا تھا اور کہتا جاتا تھا «نعا فلاناً» یعنی «انفعہ» مطلب یہ کہ اس کی وفات کی خبر کو ظاہر کرو، نیز عرب اپنے کسی بڑے آدمی کے مرنے پر نوحہ کرنے والیوں کو جب اپنے گھروں پر بلا کر ٹھہراتے تھے تو وہ نوحہ کرنے کے ساتھ نعی کا کام بھی انجام دیتی تھیں کہ ہر نئے آنے والوں کو روتے ہوئے اس آدمی کے مرنے کی خبر دیتی تھیں۔ جن روایات میں نعی کی ممانعت آئی ہے وہ مذکورہ نعی جاہلیت پر ہی محمول ہیں۔

۱۔ احیاء العلوم (ج ۲ ص ۱۱۱) کتاب الخوف والرجاء، باب بیان أن الأفضل هو غلبة الخوف أو غلبة الرجاء أو اعتدالهما ۲
۲۔ قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي: «لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی» سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۱۲) ۳

۳۔ نعی الناعی المیت نعیاً: أخبر بموته، وهو منعی۔ کذا فی المغرب (ج ۲ ص ۱۱۲) - ۴
۴۔ نیز کہا جاتا تھا: «یا نعا العرب» جس کا مطلب یہ ہوتا تھا «یا هذا النع العرب» یا «یا هؤلاء النعا العرب بموت فلان» - «یا نعیان العرب» کے الفاظ بھی آئے ہیں، اس صورت میں «نعیان» «ناعی» کی جمع ہوگی۔ اسی طرح «نعا فلان» اور «یا نعا العرب» بھی کہا جاتا تھا۔ تفصیل و تحقیق کے لئے دیکھئے لسان العرب (ج ۱۵ ص ۳۳) ۱۲ مرتب

۵۔ مثلاً حضرت عبد اللہ بن مسعود کی حدیث مذکور اور حضرت حذیفہ کی حدیث باب ۱۲

جہاں تک مطلق "نہی" یعنی میت کے رشتہ دار اور اقارب و اصدقاء کو موت کی خبر دینے کا تعلق ہے اس میں کوئی حرج نہیں، اس لئے کہ یہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الصبر عند الصدمة الأولى

عن أنس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: الصبر في الصدمة الأولى
یعنی صبر کی اصل فضیلت اول صدمہ کے وقت ہے اس لئے کہ مرورِ ایام کے ساتھ انسان کو صبر آتی جاتا

اے چنانچہ وہ تمام روایات جن میں نہی کا ثبوت ہے مطلق خبر ہی پر محمول ہیں، مثلاً :

حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت " أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نعى النجاشي في اليوم الذي مات فيه، وخرج إلى المصلى فصفت بهم وكبر أرباعاً "۔

نیز غزوہ موتہ میں حضرت زید بن حارثہؓ وغیرہ کی شہادت کی خبر دینا نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے اس میں بھی مطلق اخبار ہی ہے نہ کہ نہی جاہلیت۔ چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ سے روایت ہے : " قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم أخذ الراية زيد فأصيب، ثم أخذها جعفر فأصيب، ثم أخذها عبد الله بن رواحة فأصيب وإن عيني رسول الله صلى الله عليه وسلم لتذران ثم أخذها خالد بن الوليد من غير إمرة ففتح له "۔

مذکورہ دونوں روایات کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الجنائز، باب الرجل ينعي إلى أهل الميت بنفسه۔
نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے : " مات إسمان كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يعوده فمات بالليل فدفنوه ليلاً، فلما أصبح أخبروه، فقال: ما منعكم أن تعلموني " الخ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۶۱) باب الإذن بالجنائز۔ ۱۲
لہ نہی سے متعلقہ بحث کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۹۱) باب الرجل ينعي إلى أهل الميت بنفسه۔

نہی سے متعلق ظلامۂ بحث کے طور پر حافظ نقل کرتے ہیں " قال ابن العربي : يؤخذ من مجموع الأحاديث ثلاث

حالات :

الأولى : إعلام الأهل والأصحاب وأهل الصلاح، فهذا سنة۔

الثانية : دعوة الحفل للمفاخرة، فهذا تکرہ۔

الثالثة : الإعلام بنوم آخر كالنياحة ونحو ذلك، فهذا يحرم۔

دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۹۳) باب الرجل ينعي الخ " مرتب

۳۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۱) کتاب الجنائز، باب تزيارة القبور۔ ومسلم فی صحیحہ

(ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الجنائز، فصل الصبر عند الصدمة الأولى ۱۲ م

ہے اس کا اعتبار نہیں۔

یہاں صبر عند المصیبتہ کی حقیقت کو سمجھنا بھی ضروری ہے اس لئے کہ بسا اوقات لوگ اس کے بارے میں مغالطہ میں مبتلا رہتے ہیں اور بہت سی ایسی باتوں کو صبر کے منافی سمجھ لیتے ہیں جو دراصل صبر کے منافی نہیں۔

صبر کے لئے دو چیزیں ضروری ہیں، ایک رضا بالقضاء، دوسرے جزع اختیاری سے احتراز۔ رضا بالقضاء کا طریقہ یہ ہے کہ یہ غور کرے کہ اللہ تعالیٰ حاکم بھی ہیں اور حکیم بھی، ان کے ”حاکم“ ہونے کا مقتضی یہ ہے کہ ہم ان کے ہر فیصلہ کو بے چون و چرا تسلیم کر لیں اور ان کے ”حکیم“ ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ ان کا کوئی کام حکمت سے خالی نہ ہو، حاصل یہ کہ اللہ تعالیٰ نے جو فیصلہ فرمایا اس کا انہیں کلی اختیار ہے اور اس کے نتیجہ میں ہمیں جس صدمہ کا سامنا کرنا پڑا وہ اگرچہ ہمارے لئے بظاہر ناگوار ہے لیکن ان کی حکمت کے بمقتضی اس میں یقیناً ہمارے لئے خیر ہوگا۔

صبر کے لئے دوسری بات جزع اختیاری سے احتراز ہے، دلی صدمہ اور تکلیف صبر کے منافی نہیں جیسا کہ ”الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ“ اُولَٰئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ“ اُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ“ سے اس کی طرف اشارہ معلوم ہوتا ہے، اس لئے کہ اس میں دل کی کیفیت سے قطع نظر صرف ”إِنَّا لِلَّهِ“ کہنے پر صلوات و رحمت کا وعدہ ہے، اسی طرح بیکار، غیر اختیاری بھی صبر کے منافی نہیں خواہ باوازا ہو یا بے آواز، معلوم ہوا کہ لوگوں کے درمیان جو یہ معروف ہے کہ باوازا رونا صبر کے منافی ہے درست نہیں۔

بعض بزرگوں کے بارے میں منقول ہے کہ جب انہیں اپنے بیٹے کی موت کی خبر ملی تو ”الحمد للہ“ کہا اور بالکل نہ رونے، بہت سے حضرات یہ سمجھتے ہیں کہ یہ صبر کا اعلیٰ مقام ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ غلبہ حال پر محمول ہے ورنہ ہمارے لئے ”لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ“ پر عمل کرتے ہوئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سنت ہی لائق اتباع ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں حضرت انس رضی فرماتے ہیں کہ جب آپ کے صاحبزادے حضرت ابراہیمؑ کی وفات کا وقت قریب آیا تو آپ کی آنکھیں آنسو بہانے لگیں، اس وقت حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ نے آپ سے کہا:

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۱۵۶ تا ۱۵۷ پ ۱۲ - ۱۱

۲۔ سورہ احزاب آیت ۲۱ پ ۱۲ - ۱۱

”وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ۙ“ فقال: يَا ابْنَ عَوْفٍ: إِنَّهَا رَحْمَةٌ، ثُمَّ أَتْبَعَهَا بِأُخْرَى، فَقَالَ:
إِنَّ الْعَيْنَ تَدْمَعُ وَالْقَلْبَ يَحْزَنُ وَلَا نَقُولُ إِلَّا مَا يَرْضَى رَبُّنَا، وَإِنَّا بِفِرَاقِكَ يَا إِبْرَاهِيمَ
لَمَحْزُونُونَ ۝ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

بَابُ مَا جَاءَ فِي تَقْبِيلِ الْمَيِّتِ

وَمَنْ عَاشَتْهُ أَنْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبَّلَ عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ وَهُوَ مَيِّتٌ، وَهُوَ
بِئْسَى أَوْ قَالَ: عَيْنَاهُ تَذْرِفَانِ، ”مَعْلُومٌ هُوَ أَنَّ مَيِّتَ كُوبُوسَ دِينَا جَازِئٌ فِي جَنَاحِ فَخْرٍ حَضْرَتِ ابْنِ كَبْرٍ صَدِيقِ
سَيِّدِنَا نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ، وَنَبِيُّنَا مُحَمَّدٌ ﷺ لَمْ يَكُنْ يَدْرِي أَنَّ مَيِّتَ كُوبُوسَ دِينَا
حَضْرَتِ عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ حَضْرَتِ صَحَابَةِ كَرَامٍ كُوبُوسَ دِينَا فِي حَيَاتِهِ كَيْفَ كَانَ
تَحْتَهُ أَنْ كُوبُوسَ دِينَا مُحَمَّدٌ ﷺ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ كَاشَرَفَ حَاصِلُ شَيْءٍ، يَهْدِي سَابِقِينَ فِي الْإِسْلَامِ
مِنْ سَبِيلِ تَيْرَةِ آدَمِيٍّ كَيْفَ كَانَ بَعْدَ الْإِسْلَامِ آتَى، أَنَّهُمْ هَجَرُوا إِلَى الْمَدِينَةِ مِنْ سَبِيلِ هَجْرَةِ إِلَى الْحَبَشَةِ
كَيْفَ كَانَ سَعَادَتِ حَالِ هَوْنٍ، غَزْوَةُ بَدْرٍ فِي شَرِيكَ هَوْنٍ، يَهْدِي سَبِيلَ هَوْنٍ مِنْ سَبِيلِ هَوْنٍ
بِهِمْ جَنَاحِ هَجْرَةِ كَيْفَ كَانَ بَعْدَ سَبِيلِ هَوْنٍ فِي مَدِينَةِ هَوْنٍ، يَهْدِي سَبِيلِ هَوْنٍ فِي جَنَّةِ الْبَقِيعِ مِنْ دَفْنِ
كَيْفَ كَانَ هَوْنٍ. أَنَّهُمْ لَمْ يَكُنْ يَدْرِي أَنَّ مَيِّتَ كُوبُوسَ دِينَا هُوَ كُوبُوسَ دِينَا هُوَ كُوبُوسَ دِينَا
بِهِمْ لَا أَشْرَبَ شَرَابًا يَذْهَبُ عَقْلِي، وَيَضْحَكُ بِي مَنْ هُوَ أَدْنَى مَتَى“۔ نَبِيُّ كَرِيمٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
كَهْ صَاحِبِ زَادِ حَضْرَتِ إِبْرَاهِيمَ كَيْفَ كَانَ وَفَاتِ هَوْنٍ تَوَافَّقَ نَبِيُّنَا مُحَمَّدٌ ﷺ: ”إِلَى الْحَقِّ بِالسَّلَفِ الْقَتَالِ
عُمَانُ بْنُ مَطْعُونٍ ۝ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (از مرتب عفا اللہ عنہ)

۱۔ دیکھیے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۴۲) کتاب الجنائز، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: إنا بک لمحزونون ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۳ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۵۵) کتاب الجنائز، باب في تقبيل الميت۔ وابن ماجه في

سننه (ص ۱۵۱) أبواب الجنائز، باب ما جاء في تقبيل الميت ۱۲ م

۴۔ کافی صحیح البخاری (ج ۲ ص ۶۱۱) کتاب المغازی، باب مرض النبی صلی اللہ علیہ وسلم ووفاته ۱۲ م

۵۔ کہا فی بذل المجهود فی حلال ابی داؤد (ج ۱۲ ص ۱۳۱) باب فی تقبيل الميت ۱۲ م

۶۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے اسد الغابہ فی معرفۃ الصحابہ لابن الاثیر (ج ۳ ص ۲۸۵ تا ۲۸۷) اور الإصابة فی تمییز الصحابة۔

(ج ۲ ص ۱۲۵) ۱۲ مرتب۔

باب ماجاء في غسل الميت

عن أم عطية قالت: توفيت إحدى بنات النبي صلى الله عليه وسلم "إحدى بنات" سے کونسی صاحبزادی مراد ہیں؟ ایک قول یہ ہے کہ حضرت رقیہؓ مراد ہیں دوسرا قول یہ ہے کہ حضرت ام کلثومؓ مراد ہیں، لیکن راجح یہ ہے کہ حضرت ابوالعاص بن الربیعؓ کی اہلیہ حضرت زینبؓ مراد ہیں جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بیٹا میں سب سے بڑی ہیں۔

فقال: اغسلنها وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر من ذلك إن رأيتك ميتة كواحدة فغسل دینا فرض کفایا ہے، اگرچہ وہ ظاہراً پاک صاف ہو، اور تین مرتبہ پانی بہانا مسنون ہے، پھر اگر انکار حاصل نہ ہو تو تین سے زیادہ مرتبہ نہہلایا جائیگا لیکن زیادتی کی صورت میں بھی ایسا مستحب ہوگا مثلاً پانچ یا سات مرتبہ، بلا ضرورت تین سے زائد مرتبہ نہہلانا مکروہ ہے۔

واغسلنها بماء وسدر واجعلن فی الآخرة کافوراً، او شیئاً من کافور "یہاں ماء معتد سے

لے الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۸ و ۱۶۹ و ۱۷۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر، باب ما يستحب أن يغسل وتراً، باب يبداً بيمين من الميت، باب مواضع الوضوء من الميت، باب هل تكفن المرأة في إزار أو رجل، باب يجعل الكافر في الآخرة، باب نقص شعر المرأة، باب كيف الإشعار للميت، باب هل يجعل شعر المرأة ثلاثة قرون، باب يلقن شعر المرأة خلفها ثلاثة قرون - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۰۴ و ۳۰۵) کتاب الجنائز، فصل في غسل الميت وتراً ثلاثاً أو خمساً أو أكثر إن كانت حاجبة، وجعل الكافر في الآخرة، فصل في مشط شعر النساء ثلاثة قرون، فصل في البدء بيمين الميت ومواضع وضوءه۔

۱۷ جیسا کہ مسلم کی روایت میں ام عطیہؓ نے "لما ماتت زينب بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم" کے الفاظ کیساتھ تصریح کی ہے۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۳۰۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۳۹ و ۴۰) کتاب الجنائز، باب غسل الميت ووضوءه بالماء والسدر۔ اور فتح الباری (ج ۳ ص ۱۱) کتاب الجنائز، باب غسل الميت الخ ۱۲ م

۱۹ یہاں سے فاذا فرغتن فاذنتی، فاذا فرغنا آذناہ "تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ م

۲۰ أوجز المسالك (ج ۴ ص ۱۹) کتاب الجنائز، غسل الميت ۱۲ م

۲۱ الدر المختار و رد المحتار (ج ۱ ص ۵۷) باب صلاة الجنائز - نیز دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۲) م

۲۲ کہ ليزيل الأقدار ويمنع من تسارع الفساد - كما في العدة (ج ۸ ص ۸) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

۲۳ والحكمة فيه أن الجسم يتصلب به وتنفق الهوام من راحته، وفيه إكرام للملائكة عمده (ج ۸ ص ۸) م

جوازِ طہارت کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے۔

حنفیہ کے نزدیک وہ پانی جس میں کوئی پاک چیز مل گئی ہو مثلاً زعفران، صابون، اشنان وغیرہ، ایسے پانی سے وضو وغیرہ درست ہے بشرطیکہ پانی ان چیزوں پر غالب ہو، رفیق ہو اور اس پر ”ماء“ کا اطلاق درست ہو۔

ائمہ ثلاثہ کے نزدیک پانی میں اگر کوئی پاک چیز مل جائے اور اس کے ذائقہ، رنگ یا بو میں سے کسی ایک کو تبدیل کر دے جیسے ماء باقلی اور ماء زعفران وغیرہ اس سے وضو وغیرہ درست نہیں۔ حدیث باب حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے اور ان کو اس حدیث کے بارے میں کسی قسم کی تاویل کی احتیاج نہیں لیکن چونکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک ماء مقید سے وضو درست نہیں اس لئے وہ حدیث باب میں تاویل کرتے ہیں چنانچہ غسل میت بالماء والسدر والکافور کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب اس طرح ہیں : حنابلہ کے نزدیک بیری کے پانی کے جھاگ سے میت کا صرف سر اور اس کی ڈاڑھی دھوئی جائیگی پھر اس کو تین مرتبہ سادہ پانی میں نہلایا جائے گا۔ البتہ آخری مرتبہ کے پانی میں کافور اور بیری کے پتے ملائے جائیں گے۔

شافعیہ کے نزدیک اس کو تین مرتبہ نہلایا جائیگا، ہر مرتبہ کے نہلانے میں تین مرتبہ پانی ڈالا جائیگا پہلی دفعہ بیری کا پانی، دوسری مرتبہ سادہ پانی، تیسری دفعہ تھوڑا سا کافور ملا ہو پانی، چونکہ پہلا اور تیسرا پانی ان کے نزدیک ماء مطلق کے دائرے میں نہیں آتا اس لئے صرف دوسرے پانی کا اعتبار ہے لہذا تین مرتبہ نہلانے کی صورت میں تین مرتبہ ماء مطلق کا بہانا پاپا جائے گا۔

مالکیہ کے نزدیک پہلی مرتبہ سادہ پانی سے اس کی تطہیر کی جائے گی، دوسری مرتبہ بیری کے پانی سے اس کی تنظیف کی جائے گی، جس کی صورت یہ ہوگی کہ بیری کے پتوں کو باریک کوٹ کر پانی میں پکایا جائیگا یہاں تک کہ جھاگ پیدا ہو جائے پھر اس پانی سے میت کی تنظیف کی جائے گی، اگر بیری کا پانی میسر نہ ہو تو ماء الاشنان اور ماء الصابون سے بھی کام چل سکتا ہے، پھر تیسری مرتبہ خوشبو کے لئے اس کو ماء کافور سے نہلایا جائے گا۔ بعض مالکیہ ”اغسلنها بماء وسدر“ کا یہ مطلب لیتے ہیں کہ بیری کے پتے میت پر رگڑے جائیں گے اور اوپر سے پانی ڈالا جائے گا۔

جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو شیخ الاسلام کے بیان کے مطابق میت کو پہلے سادہ پانی سے دوسری مرتبہ بیری کے جوش دئے ہوئے پانی سے اور تیسری مرتبہ کافور والے پانی سے نہلایا جائیگا۔

۱۔ اس سے معلوم ہوا کہ علامہ نوویؒ نے کافور کے استعمال کے بارے میں امام ابوحنیفہؒ کا جو مسلک (باقی حاشیہ صفحہ ۲۷۵ پر)

لیکن شیخ ابن ہمام کہتے ہیں کہ اس کو پہلی دو مرتبہ بیری کے پانی سے نہلایا جائے گا کما ہو ظاہر الہدایۃ، اور تیسری مرتبہ کافور ملے ہوئے پانی سے۔ چنانچہ ائمہ عطیہ کی ایک صحیح روایت سے یہی ثابت ہوتا ہے،

”عن محمد بن سیرین أنه كان يأخذ الغسل من أمر عطية، يغسل بالسدر مرتين و الثالث بالماء والكافور“

فإذا فرغتن فأذنتي، فلما فرغنا آذناه، فألقى إلينا حقوه، فقال: أشعر نهابة“

مراد یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ازار کو برکت کے لئے حضرت زینبؓ کے کفن کے نیچے ان کے جسم سے ملا کر رکھا جائے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نقل کیا ہے کہ: ”وقال أبو حنيفة: لا يستحب“ شرح نووی علی صحیح مسلم - ج ۱ ص ۳۰۴ - کتاب الجنائز) وہ درست نہیں۔

نیز اس سے صاحب توضیح کا بھی رد ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں: ”والفرد أبو حنيفة، فقال: لا يستحب الكافور، والسنة قاضية عليه“ چنانچہ علامہ عینیؒ ان پر رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں: ”قلت: لم يقل أبو حنيفة هذا أصلاً“

عمدہ (ج ۸ صفحہ ۴۸) باب غسل الميت الخ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۴۸)

۱۵ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴۹) کتاب الجنائز، باب کیف غسل الميت ۱۲ م

۱۶ مذکورہ بحث اور اس سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے أوجز المسالك إلى مؤطا مالك (ج ۲ ص ۱۹۶ تا ۱۹۸)

کتاب الجنائز، غسل الميت - اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۴۸) باب الجنائز، فصل فی الغسل ۱۲ مرتبہ

۱۷ ای ازارہ، والأصل فيه معقد الإزار، وجمعه: أخق وأحقاء، ویسی بہ الإزار للمجاورة۔ کذا فی

مجمع بحار الأنوار (ج ۵ ص ۵۴۹) ۱۲ مرتبہ

۱۸ شعرا اس کپڑے کو کہتے ہیں جو آدمی کے بدن سے ملا ہوا ہو، اس کے مقابلے میں وہ کپڑا جو بدن سے ملا ہوا نہ ہو اس

کو ڈنار کہتے ہیں ”أشعرن“ باب افعال سے امر کا صیغہ ہے ”ہا“ ضمیر حضرت زینبؓ کی طرف اور ”به“ کی ضمیر ”حقو“

کی طرف لوٹ رہی ہے اور مطلب یہ ہے کہ اس ازار کو حضرت زینبؓ کے لئے شعار بنادو ۱۲ مرتبہ

۱۹ علامہ عینیؒ اس کے تحت لکھتے ہیں: ”هو أصل في التبرك بآثار الصالحين“ عمده (ج ۸ ص ۴۸) قبیل باب

لا يستحب أن يغسل وقراً - ۱۲ م

حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ازار بطورِ سینہ بند تھا اور سینہ بند کے لئے ضروری نہیں کہ اس کو کفن کے تمام کپڑوں کے نیچے رکھا جائے، بلکہ جہاں چاہیں اس کو رکھا جاسکتا ہے، لیکن حضرت زینبؓ کے حق میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو کفن کے تمام کپڑوں سے نیچے رکھنے کا اس لئے حکم دیا تاکہ حضرت زینبؓ کو اس سے برکت حاصل ہو سکے۔

”قالت: وصفنا شعرها ثلاثة قرون، قال هشيم: وأظنه قال: فألقيناه خلفها“ اس سے استدلال کر کے امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور امام اسحاقؒ فرماتے ہیں کہ میت اگر عورت ہو تو اس کے بالوں کی تین چوٹیاں بنائی جائیں گی اور وہ تینوں چوٹیاں پشت کی طرف ڈال دی جائیں گی ان حضرات کے نزدیک حضرت ام عطیہؓ نے جو غسل دیا تھا وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم اور آپ کی تعلیم سے دیا تھا لہذا حضرت ام عطیہؓ کا تین چوٹیاں بنا کر تینوں کو پیچھے ڈال دینا بھی لامحالہ آپ کے حکم سے ہوگا۔

حنفیہ کے نزدیک عورت کے بالوں کی دو چوٹیاں بنائی جائیں گی اور دونوں کو اس کے سینے کرتہ پر ڈال دیا جائے گا، ایک چوٹی کو دائیں جانب سے اور ایک چوٹی کو بائیں جانب سے۔
 جہاں تک حدیثِ باب کا تعلق ہے اس کے بارے میں حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ اس میں کہیں یہ ذکر نہیں ہے کہ تین چوٹیاں بنا کر پیچھے ڈالنے کا حکم نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دیا تھا، اور یہ کہنا کہ حضرت ام عطیہؓ کا ایسا کرنا آپ کی تعلیم سے تھا یہ محض ایک امکان ہے، والحکمہ لایثبت بھم۔
 حضرت گنگوہی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ حضرت ام عطیہؓ کے فعل کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم یا تقریر پر مجبور کرنا تکلف سے خالی نہیں لہذا حنفیہ ہی کا مسلک بہتر ہے۔ واللہ اعلم

۱۵ عورت کے کفن کا وہ کپڑا جو لمبائی میں بغل سے رانوں تک یا کم از کم ناف تک ہوتا ہے اور اتنا چوڑا ہوتا ہے کہ بندھ جائے۔ احکامِ میت (ص ۵۱) ”عورت کا کفن“ ۱۲ م

۱۶ دیکھئے الکوکب الذری (ج ۲ ص ۱۶۱) ۱۲ م

۱۷ دیکھئے المغنی لابن قدامہ (ج ۲ ص ۴۷) مسألة: ویضفر شعرها ثلاثة قرون۔ اور عمدة القاری (ج ۸ ص ۴۳) باب ما یستحب أن یغسل وتوا۔ ۱۲ م

۱۸ کہا قال العلامة العینی فی العدة (ج ۸ ص ۴۳) ۱۲ م

۱۹ جس کا قرینہ یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے غسل کے سلسلہ میں حضرت ام عطیہؓ کو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی الغسل من غسل المیت

عن ابی ہریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : من غسلہ الغسل ومن حمیہ الوضوء

(یقیناً حاشیہ صفحہ گذشتہ)

جو ہدایات دی تھیں ان کا ذکر ”اغسلہا وتواثلوا“ الخ میں آگیا ہے، ان میں چوٹیوں کو پشت پر ڈالنے کا کوئی ذکر نہیں اگر آپ نے اس قسم کی کوئی ہدایت دی ہوئی ہوتی تو اس کا یہاں آپ ہی کی نسبت سے ذکر ہوتا۔ ۱۲ مرتب

۷ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱)

زیر بحث مسئلے میں احقر کو حنفیہ کی کوئی مضبوط دلیل تلاش کے باوجود نہ مل سکی، البتہ شمس الامم سرخسی لکھتے ہیں: ”ولا یسدل شعرھا خلف ظہرھا، ولكن یسدل من بین یدیهما من الجانبین جمیعاً، لأن سدل الشعر خلف ظہرھا فی حال الحیاة کان لعنّی الزینۃ وقد القطع ذلك بالوفاة“ المیسوط للسرخی (ج ۲ ص ۱) باب غسل المیت۔ نیز دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۱۳۷) فصل وأما کیفیۃ التکفین۔ میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کی وجہ سے اس کے بالوں میں کٹنگھی بھی نہیں کی جاتی چنانچہ حنفیہ اور خابہ کا یہی مسلک ہے، جبکہ شافعیہ کے نزدیک اس کے بالوں میں کٹنگھی کی جائیگی کما فی المغنی (ج ۲ ص ۲۷۴) حنفیہ و خابہ کے مسلک کی تائید مصنف عبد الرزاق کی ایک روایت سے ہوتی ہے ”عن ابراہیم ان عائشۃ رأّت امرأة یکدون راسها، فقالت : علام تنصون میتکم؟“ (ج ۳ ص ۲۳۴، رقم ۶۲۳۴، باب شعر المیت وأظفارہ)۔

میت کے حق میں زینت نہ ہونے ہی کا تقاضا یہ بھی ہے کہ نہ چوٹیاں بنائی جائیں اور نہ ان کو پیچھے ڈالا جائے، چنانچہ ”المغنی“ میں حنفیہ کا مسلک ان الفاظ کے ساتھ نقل کیا گیا ہے: ”وقال الاوزاعی وأصحاب الراۃ: لا یضفر ولكن یرسل مع خدیہما من بین یدیهما من الجانبین“ (ج ۲ ص ۲۷۴) لیکن صحیح ابن حبان کی روایت میں صیغہ امر کے ساتھ ”واجعلن لہا ثلاثۃ قرون“ کے الفاظ آئے ہیں، عمدہ (ج ۸ ص ۱۷۳) حنفیہ کا مسلک ان پر منطبق نہیں ہوتا۔

اس کا جواب دیتے ہوئے علامہ عینی فرماتے ہیں: ”هذا الأمر بالتصفیر، ونحن لا ننکر التصفیر حتی یکون الحدیث حجة علینا وإنما ننکر جعلها خلف ظہرھا، لأن هذا التصنیع زینۃ، والمیت ممنوع منها“۔ چنانچہ انہوں نے مسلک عدم تصفیر نہیں بلکہ تصفیر بیان کیا ہے، فرماتے ہیں: ”وعندنا یجعل صغیرتین علی صدرھا فوق الدرّۃ“ عمدہ (ج ۸ ص ۱۷۳) قبیل باب ید ابیہما من المیت۔ گویا عورت کے بالوں کے دو حصے جو دائیں بائیں سے اس کے سینے پر ڈالے جاتے ہیں ان کو علامہ عینی نے صغیرتین سے تعبیر کر دیا لیکن چونکہ ان کی صورت باقاعدہ صغیرہ کی نہیں ہوتی اس لئے بعض حضرات نے حنفیہ کا مسلک عدم تصفیر کے ساتھ بیان کیا۔

بہر حال اگر حنفیہ کا مسلک علامہ عینی کے بیان کے مطابق تصفیر ہی مانا جائے تب بھی ان کے مسلک میں صرف صغیرتین ہونگی جبکہ صحیح ابن حبان الی روایت میں تین چوٹیوں کا حکم دیا گیا ہے۔ نیز حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں ”واطوی شعرھا ثلاثۃ اقرن قصۃ وقرنین“ کے الفاظ آئے ہیں اس روایت کے تحت علامہ سیوطی فرماتے ہیں: ”رواہ الطبرانی فی الکبیر بإسنادہ فی أحدھما لیث بن سلیم وهو مدّلس ولكنہ ثقۃ، وفی الآخر جند وقد وثق، وفیہ بعض کلام“ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۷۴) باب تجهیز المیت وغسلہ۔

یہ دونوں روایات حنفیہ کے مسلک پر منطبق نہیں ہوتیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۷۸)

۸ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۲ ص ۲۷۴) باب فی الغسل من غسل المیت ۱۲ م

یعنی المیت، حدیث باب اور اس جیسی دوسری احادیث کی بنا پر بعض صحابہؓ و تابعینؓ اس کے قائل رہے ہیں کہ میت کو غسل دینے سے غاسل پر غسل واجب ہو جاتا ہے، حضرت علیؓ، حضرت ابو ہریرہؓ، سعید بن المسیبؓ، محمد بن سیرینؓ اور زہریؓ کا یہی مسلک ہے۔

لیکن صدر اول کے بعد اس پر اجماع منعقد ہو گیا کہ غسل میت سے غسل واجب نہیں ہوتا اور نہ غسل جنازہ سے وضو واجب ہوتا ہے، جس کی دلیل پہنچی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "قال: قال: لا مثلاً:"

(۱) حضرت عائشہؓ کی روایت "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: يَغْتَسِلُ مِنْ غَسْلِ الْمَيِّتِ۔"

(۲) عن مكحول قال: "سأل رجل حذيفة كيف أصنع؟ قال: أغسله كيت كيت، فاذا فرغت فاغتسل۔"

(۳) عن علي قال: "من غسل ميتاً فليغتسل۔"

(۴) عن علي قال: "لثامات أبو طالب أتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقلت يا رسول الله ان عمك الشيخ الضال قدمات، قال: فقال: اذلق فواره، ثم لا تحدثن شيئاً حتى تأتيني، قال: فواريت ثم أتيت، فأمرني فاغتسلت الخ۔"

تمام روایات کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۶۹۹ و ۶۹۸) من قال علی غاسل المیت غسل، فی المسلم بغسل المشرک یغتسل أم لا - ۱۲ مرتب

۱۷ عمدة القاری (ج ۸ ص ۴۸) باب یلقى شعر المرأة خلفها ۱۲ م

۱۸ چنانچہ علامہ خطابیؒ فرماتے ہیں: "لا أعلم أحداً من الفقهاء یوجب الاغتسال من غسل المیت ولا الوضوء من محله، مع العلم ان الخطاب یذیل مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۴ ص ۳۸) باب فی الغسل من غسل المیت -

لیکن حافظ ابن حجرؒ نے علامہ خطابیؒ پر اس بارے میں رد کیا ہے۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸) باب یلقى شعر المرأة خلفها۔

"المجموع شرح المہذب" میں اس بارے میں ماہر شافعیؒ کے دو قول نقل کئے گئے ہیں، قول جدید یہ کہ غسل من غسل المیت سنت ہے، اور قول قدیم یہ کہ واجب ہے بشرطیکہ حدیث کی صحت ثابت ہو جائے ورنہ سنت ہے (ج ۵ ص ۱۴۲) "و یستحب لمن غسل میتاً أن یغتسل۔"

زر قانیؒ نے اس بارے میں امام مالکؒ کی بھی دو روایتیں نقل کی ہیں، ایک وجوب کی، ایک استحباب کی، استحباب کی روایت کو مذہب ہو قرار دیا گیا ہے۔ اوجز المسالك (ج ۴ ص ۲۷) غسل المیت۔

علامہ عینیؒ نے امام احمدؒ، امام اسحاقؒ اور ابی ہریرہؓ کا مسلک وضو من غسل المیت بیان کیا ہے۔ عمدہ (ج ۸ ص ۴۸)

باب یلقى شعر المرأة خلفها۔

حنفیہ کے نزدیک غسل من غسل المیت مندوب ہے، للخروج من الخلاف۔ کما فی الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۱۱) مطلب

یوم عرفة أفضل من یوم الجمعة، کتاب الطہارة ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۹ (ج ۱ ص ۳۰) کتاب الطہارة، باب الغسل من غسل المیت - ۱۲ م

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس علیکم فی غسل میتکم غسل إذا غسلتموه ، إنه مسلم مؤمن طاهر وإن المسلم لیس بنجس فحسبکم أن تغسلوا ایدیکم البتہ امام بیہقیؒ اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں : «ہذا ضعیف والحمل فیہ علی ابی شیبہ کما اظن»

لیکن حافظ ابن حجرؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں : «أبو شیبہ احتج بہ النسائی ووثقہ الناس..... فالإسناد حسن»

عدم وجوب غسل کی دوسری دلیل مؤطاؒ امام مالک کی روایت ہے «عن عبد اللہ بن ابی بکر أن أسماء بنت عمیس امرأة أبی بکر الصدیق غسلت ابا بکر الصدیق حین توفی ، ثم خرجت فسألت من حضرها من المهاجرین ، فقالت : إنی صائمة ، وإن ہذا یوم شدید البرد ، فهل علی من غسل ؟ فقالوا : لا»

ایک اور دلیل حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے : «قال لیس علی غاسل المیت غسل» واللہ اعلم۔

۱۔ دیکھئے التلخیص المجیر (ج ۱ ص ۱۳۸ تحت رقم ۱۸۲) کتاب الطہارۃ، باب الغسل - حافظ کا پورا کلام یہ ہے «قلت : أبو شیبہ : هو ابراهیم بن أبی بکر بن أبی شیبہ ، احتج بہ النسائی ، ووثقہ الناس ومن فوقہ احتج بہم البخاری ، وأبو العباس الہمدانی هو ابن عقدۃ حافظ کبیر ، إنما تکلما فیہ بسبب المذهب ولا أمور أخری ، ولم یضعفہ بسبب المتون أصلاً ، فالإسناد حسن» - ۱۲ م

۲۔ (ص ۲۴) کتاب الجنائز ، غسل المیت - ۱۲ م

۳۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۲۶۸) من قال : لیس علی غاسل المیت غسل - اس مقام پر مصنف ابن ابی شیبہ میں عدم غسل من غسل المیت سے متعلقہ اور بھی روایات مذکور ہیں۔ فراجعہ ان شدت ۱۲ مرتب

۴۔ غسل من غسل المیت کے حکم میں کیا حکمت ہے ؟ اس بارے میں دو قول ہیں :

ایک یہ کہ میت کی تنظیف اور اس کے غسل میں مبالغہ کرنا مقصود ہے ، اس لئے کہ غاسل کو جب یہ علم ہوگا کہ خود اسے غسل سے فارغ ہو کر غسل کرنا ہے تو وہ میت کو نہلانے میں پھینٹوں وغیرہ سے بچنے کی فکر نہ کریگا بلکہ میت کی تنظیف و غسل میں اہتمام کریگا۔

دوسرے یہ کہ غاسل کو پھینٹے وغیرہ لگ جانے کے شبہ اور وہم سے بچانا مقصود ہے ، اس لئے کہ جب غاسل میت

کو غسل دینے کے بعد خود غسل کریگا تو اس کو اپنی پاکی اور طہارت کے بارے میں پورا یقین اور اطمینان ہوگا۔ کذا قال

الحافظ فی فتح الباری (ج ۳ ص ۱۰۸) باب یلقى شعر المرأة خلفها ۱۲ مرتب

باب ماجاء في كم كفن النبي صلى الله عليه وسلم

عن عائشة قالت: كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض يمانية ليس فيها قميص ولا عمامة۔ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو تین کپڑوں میں کفن کرنے کا ذکر ہے لیکن طبقات ابن سعد کی ایک روایت میں سات کپڑوں کا ذکر ہے اس طرح تعارض ہو جاتا ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ طبقات ابن سعد والی روایت ضعیف ہے اور اگر اس کی صحت تسلیم کر لی جائے تب بھی وہ اس پر محمول ہے کہ مختلف حضرات نے آپ کے کفن کے لئے مختلف کپڑے پیش رکھے، لیکن حضرات صحابہ کرام رضی اللہ عنہم ان میں سے تین کا انتخاب کر لیا اور باقی واپس کر دئے، جیسا کہ اسی روایت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے الفاظ سے بھی معلوم ہوتا ہے، راوی کہتے ہیں: «فذكروا لعائشة قولهم: «في ثوبين وبرد حبرة» فقالت: قد أتني بالبرد، ولكنهم ردوه، ولم يكفنوه فيه»۔

۱۵ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الثياب البيض للكفن۔ و باب الكفن بغیر قميص و باب الكفن بلا عمامة (ج ۱ ص ۱۸۱) باب موت يوم الاثنين۔ و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۵۱ و ۳۵۲) کتاب الجنائز، فصل فی کفن الميت فی ثلاثة أثواب ۲۱۲

۱۶ روایت اور اس کی سند اس طرح ہے: «أخبرنا عفان بن مسلم، أخبرنا حماد بن سلمة عن عبد الله بن محمد بن عقيل، عن محمد بن علي ابن الحنفية، عن أبيه ان النبي صلى الله عليه وسلم كفن في سبعة أثواب» الطبقات الكبرى لابن سعد (ج ۲ ص ۲۸۴) ذکر من قال: كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب برود الخ ۲۱۲

۱۷ اس روایت کے پہلے راوی ثقہ ہیں، البتہ ابن المدینی فرماتے ہیں: «كان إذا شئت في حرف من الحديث تركه وربما وهم» اور ابن معین فرماتے ہیں: «أنكرناه في صفر سنة تسع عشرة، ومات بعد هابيسير» دیکھئے تقريب التہذيب (ج ۲ ص ۲۵۲، رقم ۲۲۶)۔

اس روایت کے دوسرے راوی حماد بن مسلم بن دینار بھی ثقہ ہیں، لیکن حافظ فرماتے ہیں: «تغير حفظه بآخه» تقريب (ج ۱ ص ۱۹۶، رقم ۵۴۲)۔

اس روایت کے تیسرے راوی عبد اللہ بن محمد بن عقيل ہیں، ان کے بارے میں حافظ لکھتے ہیں: «صدوق، فحدیثہ لین ویقال: تغير بآخه» تقريب (ج ۱ ص ۲۴۸ و ۲۴۹، رقم ۶۰۴)۔

چوتھے راوی محمد بن الحنفیہ ہیں جو ثقہ اور جلیل القدر تابعی ہیں۔ تقريب (ج ۲ ص ۱۹۲، رقم ۵۴۹)۔ ۱۲ مرتب

۱۸ حبرة: بروزان عذبة، یعنی منقش چادر، حبرہ اور حبرات جمع آتی ہے۔ نہایہ (ج ۱ ص ۲۲۸) ۲۱۲

ضرورت کے وقت صرف ایک کپڑے کا کفن بھی کافی ہو جاتا ہے چنانچہ اسی باب میں حضرت
 حابر بن عبد اللہ کی روایت ہے ”أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كفن حمزة بن عبد المطلب في
 منة في ثوب واحد“ بلکہ حضرت مصعب بن عمیرؓ کے بارے میں آیا ہے کہ ان کو جس ایک کپڑے میں کفن
 دیا گیا تھا وہ پاؤں تک بھی نہ پہنچ سکا، چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے پاؤں پر کپڑے کی جگہ گھاس
 پھونس رکھی گئی۔

یہ کفن ضرورت کا بیان تھا، جہاں تک کفن مسنون کا تعلق ہے سو جمہور کے نزدیک مرد کے لئے تین کپڑے
 مسنون ہیں۔ البتہ امام مالکؒ مرد کے حق میں پانچ تک اور عورت کے حق میں سات تک استحباب کے قائل ہیں،
 چنانچہ مرد کا کفن ان کے نزدیک تین لفافوں، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

حضرت عائشہؓ کی حدیث باب ”كفن النبي صلى الله عليه وسلم في ثلاثة أثواب بيض
 ميانية، ليس فيها قميص ولا عمامة“ سے جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے، لیکن امام مالکؒ اس کا یہ مطلب
 بیان کرتے ہیں کہ تین کپڑے قمیص اور عمامہ کے علاوہ تھے اور قمیص اور عمامہ الگ سے تھے، مجموعہ پانچ کپڑے
 ہوئے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ تاویل خلاف ظاہر ہے۔

۱۷۔ هذا الحديث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، كذا قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي
 سنن ترمذي (ج ۳ ص ۲۲۷، رقم ۹۹۷) ۲۱۲

۱۸۔ سنن نسائی میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”حدثنا خباب قال: هاجرنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم
 نبتغي وجه الله فوجب أجراً على الله، فمنا من مات، لم يأكل من أجره شيئاً، منهم مصعب بن عمير، قتل
 يوم أحد، فلم نجد شيئاً نكفنه فيه إلا منة، كنا إذا غطينا رأسه خرجت رجلاه وإذا غطينا بهارجلية خرج رأسه
 فأمرنا رسول الله صلى الله عليه وسلم أن نغطي بهارأسه ونجعل على رجلية إذ خراً“ الخ (ج ۱ ص ۱۶۹) کتاب الجنائز،
 القميص في الكفن ۱۲ مرتب

۱۹۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۸) باب الثياب البيض للكفن ۲۱۲

۲۰۔ الشرح الكبير للمردیر مع حاشیۃ للدسوقی (ج ۱ ص ۱۷۱) فصل ذكر فيه أحكام الموتي - ۲۱۲

۲۱۔ یہ ایک قول ہے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ دو لفافوں، ایک ازار، ایک قمیص اور ایک عمامہ پر مشتمل ہوگا۔

۲۲۔ كما في بلوغ الأمان من أسرار الفتح الرباني (ج ۱ ص ۱۷۱) باب صفة الكفن للرجل والمرأة ۱۲ مرتب

۲۳۔ یہ توجیہ مؤطا امام مالکؒ کے حاشیہ ”كشفت للعظام عن وجه الموطأ“ قسطلانی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے۔ (ص ۲۵۵)

رقم الحاشیہ ۷) ما جاء في كفن الميت ۲۱۲

تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف | جمہور کے نزدیک کفن منون کے لئے تین کا عدد تو متعین ہے البتہ ان تین کپڑوں کی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک وہ تین کپڑے تین لفافے ہیں، امام احمد کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ تین کپڑے یہ ہیں، لفافہ، ازار اور قمیص^۱۔

شافعیہ کا ایک استدلال حضرت عائشہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں قمیص کی صراحت نفی کی گئی ہے۔ نیز ان کا ایک استدلال تفسیر ابن ماجہ میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی کی روایت سے ہے ”کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاث ریاط بیض سحولیۃ“ اس میں ”ریاط“ ”رِیْطَة“ کی جمع ہے جس کے معنی ہیں ایک پاٹ کی بڑی چادر۔

دلائل احناف | حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب بخوانیۃ، الحلة ثوبان وقميصه الذی مات فیہ“

ہمارا ایک استدلال ”الکامل“ لابن عدی میں حضرت جابر بن سمرہؓ کی روایت سے ہے ”قال: کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ثلاثة أثواب: قمیص و ازار و لفافہ“

۱۔ دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۴۶۴) الکفن وصفۃ التکفین۔ البتہ ”المہذب“ اور اس کی شرح ”المجموع“ میں امام شافعیؒ کا مسلک ”ازار و لفافتین“ بیان کیا گیا ہے۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۱۵) باب الکفن ۱۲ مرتب

۲۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۲۱۲) فصل وأما کیفیۃ وجوبہ ۱۲ م

۳۔ (ص ۲۱۱) باب ماجاء فی کفن النبی صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۴۔ یہ بروی بفتح الین وضمہا، فالفتح منسوب إلى التحول وهو القطار، لأنه یسحلها أی یغسلها أو إلى ”سحول“ وہی قریۃ بالیمین، وأما الضم فهو جمع ”سَحْل“ وهو الثوب الأبيض النقی، ولا یكون إلا من قطن، وفيہ شذو ولائہ نسب إلى الجمع وقیل: اسم القریۃ بالضم أيضًا، النہایۃ لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۶۴) باب فی الکفن ۱۲ م

۶۔ دیکھئے الکامل (ج ۱ ص ۱۵۱) ترجمۃ ناصح بن عبداللہ۔ روایت کی سند اس طرح ہے ”حد ثنا علی بن أحمد بن مروان، حد ثنا یحییٰ بن داؤد أبو الصقر الوراق، حد ثنا عبد اللہ بن صالح الحضرمی، أخبرنا ناصح عن سمار، عن جابر بن سمرہ“۔ حافظ زیلعیؒ لکھتے ہیں ”وضعت ناصح بن عبد اللہ، عن النسائی، ولینہ هو، وقال: هو یکتب حدیثہ“

نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۲) فصل فی التکفین ۱۲ مرتب

یہ دونوں روایتیں اگرچہ ان کی سند پر کلام کیا گیا ہے پھر بھی سنن ابی داؤد کی روایت درجہ حسن سے کم نہیں، اس لئے کہ اسکی یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے تضعیف کی گئی ہے، لیکن یزید بن ابی زیاد کی روایات امام مسلم متابعہ ذکر کرتے ہیں اور امام ابو داؤد نے ان کی روایت پر سکوت کیا ہے اور شعبہ اور بعض دوسرے حضرات نے ان کو ثقہ قرار دیا ہے اور امام ترمذی نے ان کی روایت کی تحسین کی ہے۔

ایک اور استدلال مؤطا امام مالک میں حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص کے اثر سے ہے وہ فرماتے ہیں: "المیت یقمص ویؤزرو یلف بالثوب الثالث، فإن لم یکن إلا ثوب واحد کفن فیہ"۔

نیز ایک استدلال امام محمد کی کتاب الآثار میں "ابو حنیفہ عن حماد" کے طریق سے ابراہیم نخعی کی ایک مرسل روایت سے ہے: "أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کفن فی حلة یمانیة وقميص"۔ یہ مرسل صحیح ہے۔

ایک اور استدلال صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما کی روایت سے ہے: "أن عبد اللہ بن ابی لماتوفی جاء ابنہ الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: اعطنی قميصک ا کفنه فیہ و صل علیہ واستغفرلہ، فأعطاہ قميصہ" الخ

۱۔ جیسا کہ خود امام مسلم نے اس بات کا ذکر اپنے مقدمہ میں کیا ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۲۔ چنانچہ علی بن عامر کہتے ہیں: "قال لی شعبہ: ما أبالی إذا کتبت عن یزید بن ابی زیاد أن لا اکتب عن أحد" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۵ رقم ۹۶۹۵)۔

یعقوب بن صفیان کہتے ہیں: "ویزید وإن کانوا یتکلمون فیہ لتغیرہ فهو علی العدالة وإن لم یکن مثل الحكم ومنصور" اور ابن شاہین نے انہیں ثقات میں شمار کیا ہے، اور احمد بن صالح مصری کہتے ہیں: "یزید بن ابی زیاد ثقة ولا یعجبنی قول من تکلم فیہ" تہذیب التہذیب (ج ۱ ص ۳۳۳ رقم ۱۶۳) ۱۲ مرتب ۱۳۔ چنانچہ انھوں نے ابواب الحج، باب ما جاء ما یقتل المحرم من الدواب کے تحت حضرت ابوسعید کی مرفوع روایت "یقتل المحرم السبع العادی" الخ یزید بن ابی زیاد کے طریق سے ذکر کی ہے، اس کے تحت وہ فرماتے ہیں: "قال أبو عیسیٰ:

هذا حدیث حسن" ترمذی (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ مرتب

۱۴۔ مؤطا امام مالک (ص ۱۲) ما جاء فی کفن المیت ۱۲ م

۱۵۔ (ص ۱۲) باب الجنائز وغسل المیت، رقم ۲۲۸ - ۱۱۲ م

۱۶۔ (ج ۱ ص ۱۶۹) باب الکفن فی القميص الذی یکتف أو لا یکتف الخ ۱۲ م

نیز سہارا ایک استدلال مستدرک میں عبداللہ بن مغفلؓ کی روایت سے ہے وہ فرماتے ہیں :
 " إِذَا نَامْتَ فَاجْعَلُوا فِیْ آخِرِ غَسَلِیْ کَا فَوْرًا وَكَفْنُوْنِیْ فِیْ بَرْدٍ وَ قَمِیْصٍ ، فَإِنَّ النَّبِیَّ صَلَّی اللہُ
 عَلَیْہِ وَسَلَّمَ فَعَلَ بِہٖ ذَٰلِكَ " تلخیص المستدرک میں حافظ ذہبیؒ نے اس پر سکوت کیا ہے لہذا
 یہ کم از کم حسن ضرور ہے۔

جہاں تک حضرت عائشہؓ کی حدیث باب کا تعلق ہے اس میں قمیص میت کا نہیں بلکہ قمیص متناہ
 کا انکار مقصود ہے جو احیاء کے ساتھ مخصوص ہے، قمیص میت قمیص احیاء سے بالکل مختلف ہوتی ہے اس
 میں نہ آستینیں ہوتی ہیں نہ کلیاں اور نہ وہ سلی ہوتی ہوتی ہے بلکہ وہ گردن سے پاؤں تک کا وہ کپڑا ہے
 جس کا ایک سرامیت کی پشت پر ہوتا ہے اور دوسرا سرامیت کے سامنے۔ اور بیچ میں سے اس کو
 گریبان کے برابر چیر دیا جاتا ہے تاکہ گردن میں ڈالا جاسکے، حنفیہ کے مسلک پر تمام روایات میں تطبیق
 ہو جاتی ہے۔

اکثر کتب حنفیہ میں بیان کیا گیا ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوتی ہیں نہ آستینیں، حضرت گنگوہیؒ
 نے اسکی یہ وجہ بیان کی ہے کہ قمیص میں آستین وغیرہ کی ضرورت زندہ کو ہوتی ہے تاکہ اس کو چلنے پھرنے،
 اترنے چڑھنے اور دوسری حرکات و سکنات میں کوئی دقت نہ ہو جبکہ میت کو اس طرح کی کوئی حاجت
 نہیں بلکہ میت کو آستین والی قمیص پہنانا ایک مشکل کام ہے، اس لئے آستین، کلی اور سلائی وغیرہ کے
 تکلفات کی میت کی قمیص میں کوئی حاجت نہیں۔

لیکن اس پر عبداللہ بن ابی کے قصہ سے اس کا کال ہو سکتا ہے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کفن کیلئے
 اپنی قمیص مبارک عطا فرمائی جو لامحالہ آستین وغیرہ پر مشتمل ہوگی۔

حضرت گنگوہیؒ اس کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ بحث میت کے لئے قمیص تیار کرنے
 کے بارے میں ہے سو اس کی قمیص آستین وغیرہ کے تکلفات کے بغیر بنائی جائیں گی کما بلتئا۔ البتہ
 اگر قمیص پہلے سے تیار شدہ موجود ہو اور برکت وغیرہ کے لئے اس کو پہنانے کی حاجت ہو تو اس کی
 سلائی ادھیر کر آستین وغیرہ کو ختم کرنے کی حاجت نہیں کما فی قصہ عبداللہ بن ابیؓ۔

۱۔ اعلام السن (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعہ۔ بحوالہ مستدرک (ج ۳ ص ۵۷) ۱۲ م

۲۔ مثلاً دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۷) فصل فی التکفین۔ البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۷) کتاب الجنائز۔ اور

رد المحتار (ج ۱ ص ۷) مطلب فی الکفن ۱۲ م

۳۔ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۷۵) باب ما یتحب من الاکفان ۱۲ م

لیکن علامہ ظفر احمد عثمانی اعلیٰ السنہ میں حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ سے نقل کرتے ہیں کہ حضرت گنگوہیؒ نے فتویٰ دیا تھا کہ قمیص میت کی طرح ہوگی، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہیؒ نے اپنے قول سے رجوع کر لیا تھا کہ قمیص میت اور قمیص حی میں فرق ہوگا۔

سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ”كفن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقبضه الذي مات فيه“ سے اسی قول کی تائید ہوتی ہے کہ قمیص میت اور قمیص حی میں کوئی فرق نہیں۔

حضرت ابو بکرؓ کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ جب ان کی وفات کا وقت قریب آیا تو انہوں نے فرمایا: ”انظروا ثوبی هذين فاغسلوهما ثم كفنوني فيهما، خياطين احوج الى الجديد منهما“۔

آخر عرض کرتا ہے کہ حنفیہ کا اصل مسلک تو یہی ہے کہ میت کی قمیص میں نہ کلیاں ہوں، نہ استینیں البتہ روایات کے مجموعہ سے یہ رائج معلوم ہوتا ہے کہ احیاء کی قمیص بھی جائز ہے، حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ کی روایت کو اسی پر محمول کیا جائے گا، جہاں تک نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن کا تعلق ہے اس میں بھی رائج یہی نظر آتا ہے کہ جس قمیص میں آپ کی وفات ہوئی اس قمیص کو کفن میں شامل کر کے برقرار رکھا گیا ”فلعلہ اثر وہ لقرب عمدة بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو حي“ واللہ اعلم

۱۔ (ج ۸ ص ۱۹) باب کفن الرجل ونوعه ۱۲ م

۲۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۹۹) باب فی الکفن ۱۲ م

۳۔ رواہ الإمام أحمد بن حنبل فی کتاب الزهد۔ اس روایت کے طرق کی تفصیل کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۲۶۲ و ۲۶۳) فصل فی التکفین ۱۲ م

۴۔ کما فی فتح القدیر (ج ۲ ص ۲۹۹) باب الجنائز فصل فی تکفینہ (بحوالہ الکافی، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۴۵) کتاب الجنائز ۱۲ م

۵۔ کما فی رواية ابن عباس التي مرت ۱۲ م

۶۔ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ ترجیح کو اختیار کرنے کی صورت میں حضرت عائشہؓ کی روایت باب (جس میں لیس فیہا قمیص ولا عمامة) کے الفاظ آئے ہیں) کا وہ جواب نہ چل سکے گا جو اصل تقریر میں آیا ہے کہ اس میں اصل قمیص کا نہیں قمیص معاد کا انکار مقصود ہے، اس لئے کہ اس ترجیح کا حامل ہی قمیص معاد کا اثبات ہے۔

اس صورت میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کفن میں قمیص کا انکار حضرت عائشہؓ کے اپنے علم کے مطابق ہے لیکن چونکہ تکفین تدفین کے موقع پر وہ موجود نہ تھیں اسلئے حضرت ابن عباسؓ کی روایت رائج ہے جس میں قمیص کا اثبات ہے واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحكم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی الطعام یصنع لأهل المیت

» عن عبد الله بن جعفر قال : لما جاء نعي جعفر قال النبي صلى الله

عليه وسلم : اصنعوا لأهل جعفر طعاماً فإنه قد جاء ما يشغلهم «

اس حدیث کی بنا پر مستحب ہے کہ جس گھر میں موت واقع ہوئی ہو اس کے اقارب یا پڑوسی

کھانا پکا کر وہاں بھیجیں تاکہ وہ اپنی مسیت کے وقت کھانے کی فکر میں مبتلا نہ ہوں۔

لیکن ہمارے زمانے میں اس کے برخلاف یہ رسم چلی ہے کہ میت کے گھر والے اس موقع پر

رشتہ داروں اور عزیزیت کے لئے آنے والوں کے لئے کھانے اور دعوت کا انتظام کرتے ہیں یہ

مکروہ اور بدعت ہے اس لئے کہ دعوت سرور کے موقع پر ہوتی ہے نہ کہ شرور کے موقع پر۔

کما قال العلامة ابن عابدینؒ۔

اس کے بدعت ہونے کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ ہمارے زمانے میں عوام نے میت کے

گھر والوں کی جانب سے اس دعوت کو واجبات دینیہ میں سے سمجھ لیا ہے اور التزام مالا یزیم بدعت

ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ ص ۴۲) كتاب الجنائز باب صناعة الطعام لأهل

المیت۔۔ وابن ماجه في سننه (ص ۱۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء في الطعام يبعث إلى أهل

المیت ۱۲ م

۲۔ فی رد المحتار (ج ۱ ص ۱۳۱) مطلب فی کراهة الضیافة من أهل المیت۔ باب صلاة الجنائز۔

چنانچہ وہ فرماتے ہیں: "ویکره اتخاذ الضیافة من الطعام من أهل المیت لأنه شرع فی السرور لا

فی الشرور، وهی بدعة مستقبحة" ۱۲ مرتب

۳۔ دعوت من اهل المیت کے ممنوع ہونے کی ایک دلیل سنن ابن ماجہ میں حضرت جریر بن عبد اللہ بخلی کی روایت

ہے فرماتے ہیں: "کتا بنی الاجتماع إلى أهل المیت وصناعة الطعام من النیاحة" (ص ۱۱) باب ما

جاء فی النهی عن الاجتماع إلى أهل المیت وصناعة الطعام۔

یہ روایت امام احمد نے مسند احمد میں بھی ذکر کی ہے، دیکھیے الفتح الربانی لترتیب مسند الامام احمد بن حنبل

الشیبانی (ج ۸ ص ۹۴ و ۹۵، رقم ۲۷۷۷) باب صنع طعام لأهل المیت۔

علامہ ساعی بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی میں لکھتے ہیں: "ورواه ابن ماجه من طریقین: أحدهما

على شرط البخاری، والثانی على شرط مسلم" ۱۲ مرتبے

بعض اہل بدعت ضیافت من اہل المیت کے اثبات کے لئے مشکوٰۃ میں عاصم بن کلیب کی روایت سے استدلال کرتے ہیں جس میں ایک انصاری صحابی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کسی میت کی تدفین سے فارغ ہو کر واپس آنے کا قصہ بیان کرتے ہوئے کہتے ہیں "فلما رجع استقبلہ داعی امرأته، فأجاب ونحن معه فجاء بالطعام فوضع يده" الخ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ دعوت زوجہ میت کی جانب سے نہ تھی بلکہ کسی اور عورت کی جانب سے تھی اور ظاہر ہے کہ اس روایت کے نقل کرنے میں مشکوٰۃ کے کسی کاتب سے سہو ہوا ہے اور اس نے اضافت کے ساتھ "داعی امرأته" لکھ دیا، ورنہ اصل روایت "داعی امرأة" بغیر اضافت کے ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد کے تمام نسخوں میں روایت اسی طرح آئی ہے، اور مشکوٰۃ میں یہ روایت سنن ابی داؤد ہی کے حوالہ سے آئی ہے اس کے علاوہ اگر مشکوٰۃ کی روایت کو صحیح بھی تسلیم کیا جائے تب بھی اس کا یہ جواب ہو سکتا ہے کہ یہ دعوت اگرچہ زوجہ میت کی جانب سے تھی لیکن محض نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے برکت حاصل کرنے کے لئے تھی نہ کہ اہل میت ہونے کی حیثیت سے۔ واللہ اعلم۔

۱۵ گویا عبارت کا مطلب یہ ہے "استقبلہ داعی زوجۃ المیت" ۱۲ م

۱۶ مشکوٰۃ المصابیح (ج ۳ ص ۱۶۱ و ص ۱۶۲، رقم ۵۹۳۲) کتاب الفضائل والشمائل، باب فی المعجزات،

الفصل الثالث ۱۳ م

۱۷ مثلاً سنن ابی داؤد (طبع میر محمد کتب خانہ کراچی پاکستان - ج ۲ ص ۴۳) کتاب البیوع، باب فی اجتناب الشبهان۔

اور سنن ابی داؤد (ج ۳ ص ۱۶۱، رقم ۳۳۳۲) بتحقیق الشیخ محمد محی الدین عبد الحمید۔

مسند احمد میں بھی یہ روایت "فلما رجعنا لقینا داعی امرأة من قریش" کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے،

دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱۵ ص ۱۶) کتاب الغصب، باب من أخذ شاة فذبحها وشواها۔

سنن دارقطنی کی ایک روایت میں "فلما انصرف تلقاه داعی امرأة من قریش" اور ایک روایت میں

"صنعت امرأة من المسلمین من قریش لرسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم طعاماً" کے الفاظ آئے ہیں۔ دیکھئے

(ج ۴ ص ۲۸۶ رقم ۵۵۵ و ۵۵۶) باب الصيد والذبايح والاطعمة وغير ذلك ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۸ اس امکان پر کہ یہ بیہقی دلائل النبوة کے الفاظ ہیں اس لئے کہ مشکوٰۃ میں یہ روایت ابوداؤد اور دلائل النبوة

دونوں کے حوالہ سے آئی ہے، مشکوٰۃ اور ابوداؤد کی روایات میں الفاظ کا کسی قدر فرق اس امکان کی تائید کرتا ہے۔

واللہ اعلم ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی کراہیۃ النوح

عن علی بن ربیعۃ الأسدی قال : مات رجل من الأنصار یقال له : قرظۃ بن کعب فنیح علیہ ، فجاء المغیرۃ بن شعبۃ ، فصعد المنبر فحمد الله وأثنی علیہ ، وقال : ما بال النوح فی الاسلام ! أما اِنی سمعت رسول الله صلی الله علیہ وسلم یقول : من نیح علیہ عذاب ما ینیح علیہ . مطلب یہ کہ میت کو اس کے گھر والوں کے نوح کرنے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے جب تک کہ وہ نوحہ کرتے رہتے ہیں۔

یہاں دو مسئلے ہیں :-

پہلا مسئلہ بکاء علی المیت سے متعلق ہے ، اس پر علماء کا اتفاق ہے کہ بکاء خفیف جائز ہے اور بکاء شدید جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے جائز نہیں ، بکاء شدید اور بکاء خفیف میں فرق مشکل ہے ۔ ایک قول یہ ہے کہ بکاء خفیف وہ ہے جو بغیر آواز کے ہو اور بکاء شدید وہ ہے جو آواز کے ساتھ ہو۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ بکاء بالصوت بھی متعدد روایات سے ثابت ہے لہذا یوں کہا جائے گا کہ مطلقاً بکاء بالصوت بھی ممنوع نہیں بلکہ وہ بکاء بالصوت ممنوع ہے جو نوحہ کی حد تک پہنچ جائے یعنی زور زور سے رو یا دھویا جائے اور چیخ و پکار کی جائے یا میت کے مبالغہ آمیز فضائل گنائے جائیں ، اور

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷۷) باب ما یکرہ من النیاحۃ علی المیت - و مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۰۳) فصل : ان المیت لا یعذب ببکاء اہلہ الخ ۲۱۲

۲۔ ہذا حاصل ما أفاده النووی رحمہ اللہ فی شرحہ ص ۱۷۷ مسلم (ج ۱ ص ۲۰۳) کتاب الجنائز۔ مذکورہ تشریح کی تائید صحیح بخاری میں حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت سے بھی ہوتی ہے ، جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حضرت سعید بن عبادہ کی عیادت کے لئے آنے کا واقعہ ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں : « فلما دخل علیہ فوجده فغاشیة اہلہ ، فقال : قد قضی ! قالوا : لا یا رسول الله ، فیکی النبی صلی الله علیہ وسلم ، فلما رأى القوم بکاء النبی صلی الله علیہ وسلم بکوا ، فقال : ألا تسمعون ، ان الله لا یعذب بدمع العین ولا بحزن القلب لکن یعذب بهذا - وأشار إلى لسانہ - الخ » (ج ۱ ص ۲۰۳) باب البکاء عند المریض ۲۱۲

۳۔ مثلاً مسند احمد میں حضرت ابن عباس کی روایت میں ہے « فلما ماتت زینب (وفی رواية رقية) ابنة رسول الله صلی الله علیہ وسلم قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم : الحق بسلطاننا الصالح الخیر عثمان بن مظعون ، فبکت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تقدیر خداوندی کی تغلیط اور اس کا تخطیہ کیا جائے نیز دوسرے لوگوں کو رونے دھونے کی دعوت دی جائے۔
واللہ اعلم۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا میت کو اس کے اہل کے اس پر رونے کی وجہ سے عذاب دیا جاتا ہے؟
سول بعض حضرات صحابہؓ اس کے قائل ہیں، چنانچہ حضرت عمرؓ، حضرت عبداللہ بن عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کا یہی مسلک ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

النساء، فجعل عمر یضربہن بسوطہ، فأخذ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بیدہ، فقال: مهلاً یا عمر، ثم قال: أبکین وإیاکت ونعیق الشیطان، الخ الفتح الربانی (ج، ۳، ص ۳۳، رقم ۹۱) باب الوضوء بالبکاء من غیر نوح۔
اس روایت کے تحت علامہ ساعیؒ لکھتے ہیں: «الظاهر أن بكاءهن كان بصوت لكن لا برفعه، فنهاهن عمر حتى لا یخرجن إلى النیاحۃ فأمره صلی اللہ علیہ وسلم بتركهن» الخ۔

نیز عبداللہ بن زیدؓ کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «رخص فی البکاء من غیر نوح» رواہ الطبرانی فی الکبیر و
إسناده حسن۔

نیز قرظ بن کعبؓ اور ابو مسعود انصاریؓ سے مروی ہے «رخص لنا فی البکاء عند المصیبة من غیر نوح» رواہ
الطبرانی فی الکبیر، ورجاله رجال الصحیح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۱) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی البکاء۔
مرتب عنہ

(حاشیہ صفحہ ۲۸۱)

۱۷ جیسا کہ نوہ میں ایسا ہی کیا جاتا ہے۔ چنانچہ علامہ نوویؒ «إن المیت ليعذب ببکاء أهله» کی تشریح کے تحت لکھتے ہیں:
«وقالت طائفة: معنی الأحادیث أنهم ینوحون علی المیت ویندبونہ بتعذیب شملہ ومحاسنہ فی زعمهم،
وتلك الشمل قبايح في الشرع یعذب بها» الخ۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲۱) کتاب الجنائز ۱۲ م
۱۸ المعنی لابن قدامة (ج ۲ ص ۵۴۸) تعذیب المیت ببکاء أهله علیہ۔

چنانچہ حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: «فلما أصیب عمر (یعنی بالجراحة التي مات فيها) دخل صهيب يبکی يقول:
واأخاه! واصحابه! فقال له عمر: يا صهيب، أتبکی علی؟ وقد قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: «إن المیت
يعذب ببعض بكاء أهله علیہ» صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یعذب المیت ببعض
بكاء أهله علیہ۔

نیز ابو عمرؒ کہتے ہیں: «سمعت ابن عمر يقول - وهو في جنازة رافع بن خديج، وقام النساء يبكين على رافع،
فأجلسن مراراً، ثم قال لهن: - ويحك! إن رافع بن خديج شيخ كبير لا طاقة له بالعذاب، وإن المیت یعذب ببکاء أهله
علیه» مصنف عبدالرزاق (ج ۳ ص ۵۵، رقم ۶۶) باب الصبر والبکاء والنیاحۃ، کتاب الجنائز۔
حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کا قصہ ترمذی کی روایت باب میں آگیا ہے ۱۲ مرتب

جبکہ حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ کا مسلک یہ ہے کہ بکاء اہل سے میت کو عذاب نہیں ہوتا۔

قائلین تعذیب کا استدلال حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت «إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ بِبِكَاءِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ» سے ہے۔

منکرین تعذیب میت بکاء اہل کا استدلال «وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى» سے ہے، چنانچہ حضرت عائشہؓ نے اسی سے استدلال کیا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں حضرت عائشہؓ لکھے سے پیوستہ باب میں فرماتی ہیں: «يُرْحَمُ اللَّهُ، لَمْ يَكْذِبْ وَلَكِنَّهُمْ، إِنَّمَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِرَجُلٍ مَاتَ يَهُودِيًّا: إِنَّ الْمَيِّتَ لَيُعَذَّبُ، وَإِنْ أَهْلُهُ لَيَبْكُونَ عَلَيْهِ»۔ لیکن حضرت ابن عمرؓ کی طرف وہم کی نسبت کرنا محل نظر ہے، اس لئے کہ اس مضمون کی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے جزم کے ساتھ مروی ہیں۔ لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی حدیث ثابت ہے اور اس میں کسی قسم کا وہم نہیں البتہ وہ بعض مخصوص احوال پر محمول ہے:-

۱۔ حضرت عائشہؓ اور حضرت ابن عباسؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۷۱) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم: یُعَذَّبُ المیت۔ اور حضرت ابو ہریرہؓ کے مسلک کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۳ ص ۱۲۲) باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم یُعَذَّبُ المیت الخ ۱۲ ص ۱۲۱ بخاری (ج ۱ ص ۱۲۱) ۲۔

۳۔ سورۃ فاطر آیت ۱۸ ص ۱۲

۴۔ نیز حضرت ابن عباسؓ نے عدم تعذیب کی تائید میں فرمایا «وَاللَّهُ هُوَ أَضْعَفُ وَأَبْكَى» دونوں لائل کے لئے دیکھئے صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۲) ۵۔ چنانچہ علامہ ساعی نقل کرتے ہیں: «قال القرطبي: إنكار عائشة ذلك وحكمها على الراوي بالخطئة والنيان أو على أنه سمع بعضاً ولم يسمع بعضاً: بعيد، لأن الرواة لهذا المعنى من الصحابة كثيرون وهم جازعون، فلا وجه للنفي مع إمكان حمله على محمد صحيح» دیکھئے بلوغ الاماني من سرائر الفتح الرباني (ج ۱ ص ۱۳) تحت شرح حدیث رقم ۹۳ باب ماجاء فی ان المیت یُعَذَّب الخ ۱۲ مرتب

۶۔ مثلاً محمد بن سیرینؒ فرماتے ہیں: «وذكر عند عمران بن الحصين أن الميت يعذب ببكاء الحث، فقال عمران: قاله رسول الله صلى الله عليه وسلم» سنن نسائي (ج ۱ ص ۱۶۱) النهي عن البكاء على الميت۔

حضرت سمرہؓ سے روایت ہے فرماتے ہیں: «قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: الميت يعذب ببكاء الحث» (قال الهيثمي) رواه الطبراني في الكبير وفيه عمر بن إبراهيم الأنصاري، وفيه كلام، وهو ثقة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۶) باب ماجاء في البكاء۔

حضرت عمرؓ اور حضرت مغیرہؓ کی روایات بھی گزر چکی ہیں۔

کتاب حدیث میں اس مضمون کی اور بھی روایات متعدد صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ فلیراجع ۱۲ مرتب

ایک کہ تعذیب میت بیکار اہلہ جب ہے جبکہ اس نے اپنے گھر والوں اور اقرباء کو وصیت کی ہو کہ میرے مرنے کے بعد میرے اوپر خوب رو یا دھویا جائے اور نوحہ کیا جائے چنانچہ عرب میں اس کا رواج تھا کہ وہ مرنے سے پہلے بیکار اور نوحہ کی وصیت کر جاتے تھے اور اس نوحہ کو اپنے لئے قابلِ فخر سمجھتے تھے، مشہور شاعر طرفہ بن العبد کہتا ہے ۵

فإن مت فأنعيني بما أنا أهله وشقي على الجيب يا ابنة معبد
دوسریہ کہ تعذیب میت والی روایت اُس صورت پر محمول ہے جبکہ میت ترکِ نوحہ کی وصیت نہ کرے۔

تعذیب میت والی روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ نوحہ کرنے والیاں اپنے نوحہ میں مدح کے طور پر میت کے جن افعال کا ذکر کرتی ہیں بسا اوقات وہ افعال ایسے بُرے ہوتے ہیں کہ ان کا مرتکب ہونے کی وجہ سے میت کو عذاب دیا جا رہا ہوتا ہے۔
ایک مطلب یہ ہے کہ نوحہ کرنے والیاں جب کہتی ہیں: ”واجبلاہ! واستداہ!“ تو فرشتے اس کے سینے پر ہاتھ مار کر کہتے ہیں: ”أهكذا كنت؟“۔

۱۵ السبع العلقات (ص ۳۷) المعلقة الثانية - شعر کا ترجمہ اس طرح ہے:
جب میں مر جاؤں تو اے معبد کی بیٹی (شاعر کی بھتیجی) تو میری موت کی خبر اس اہتمام سے لوگوں کو سنانا جس کا میں اہل ہوں، اور میرے اوپر بطور سوگ (گرمیابان چاک کرنا ۱۲ مرتب
۱۶ چنانچہ اہل عرب کا طریقہ تھا کہ وہ اپنے نوحوں میں کہتے تھے: ”یا مرمل، ومؤتم الولدان، ومحرب العمران، ومفرق الأخدان“ یعنی اے عورتوں کو بیوہ کرنے والے! اے بچوں کو یتیم کرنے والے! اسے آبادیوں کو برباد و ویران کرنے والے! اے دوستوں کو جدا کرنے والے!۔ کافی شیح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۱۷ جیسا کہ اگلے باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت آرہی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا مِنْ مَيِّتٍ يَمُوتُ، فَيَقْرَأُ بِكَيْهِ، فَيَقُولُ: وَاجِبْلَاهُ! وَاسْتِدَاهُ! أَوْ يُخَذُّ ذَلِكَ إِلَّا وَكَلَّ بِهِ مَلَكَاتٌ يَلْمُزْنَاهُ (اللهم: الدفع في الصدر بجميع الكف) وَيَقُولَان: أَهْكَذَا كُنْتَ؟“۔

مسند احمد میں حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی ایک روایت اس طرح آئی ہے: ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمَيِّتُ يَعْذَّبُ بِكَلَامِهِ عَلَيْهِ إِذَا قَالَتِ النَّائِحَةُ: وَاعْصِدَاهُ! وَانْصِرَاهُ! وَكَاسِيَاهُ! جَبَذَ الْمَيِّتُ وَ قِيلَ لَهُ: أَنْتَ عَصِدْهَا؟ أَنْتَ نَصِرْهَا؟ أَنْتَ كَاسِيْهَا؟“ دیکھئے الفتح الربانی (ج ۱، ص ۱۲۵ رقم ۹۳) باب مَا جَاءَ فِي أَنَّ الْمَيِّتَ يَعْذَّبُ بِكَلَامِ أَهْلِهِ عَلَيْهِ۔

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تعذیب میت والی روایت کی توجیہات کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۷) کتاب الجنائز اور بلوغ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۱ ص ۱۲۵ تا ۱۲۸) تحت شرح حدیث رقم ۹۳ (۱۲ مرتب معنی عندہ

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی تعذیبِ میت والی روایت میں مذکورہ تمام امکانات نکل سکتے ہیں اور ”لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى“ پر عمل کرنے کے لئے ان توجیہات میں سے کسی ایک کو اختیار کرنا بہر حال ضروری ہے۔ واللہ اعلم۔

”عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْبَعٌ فِي أُمَّتِي مِنْ أَمْرِ الْجَاهِلِيَّةِ لَنْ يَذَّعَنْهُنَّ النَّاسُ“ مطلب یہ کہ یہ وہ امور ہیں جو بالکل کبھی متروک نہ ہوں گے کہ کوئی ان کا مرتکب نہ ہو بلکہ ہر زمانہ میں کوئی نہ کوئی ان کا اعتقاد رکھنے والا اور کرنے والا ضرور ہوگا۔
”النِّسِيَاةُ، وَالطَّعْنُ فِي الْأَحْسَابِ، وَالْعَدْوَى أَجْرِبُ بِعِيرٍ فَأَجْرِبُ مِائَةَ بَعِيرٍ، مَنْ أَجْرِبُ الْبَعِيرَ الْأَوَّلَ، وَالْأَنْوَاءُ، مُطَرْنَا بِنُوءٍ كَذَا وَكَذَا“ حضرت

۱۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی. قال الشيخ محمد نواز عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۲، رقم ۱۱۱۱) ۲۱۲

۲۔ كما في الكوكب الدرّی (ج ۲ ص ۱۴) ۲۱۲

۳۔ احساب: حسب کی جمع ہے، یعنی نسب، یہاں طعن فی الحسب مراد طعن فی النسب ہے، چنانچہ مسند احمد میں حضرت ابو ہریرہؓ کی ایک منوع روایت میں آیا ہے: ”شعبتان من أمر الجاهلیة لا یترکهما الناس أبداً: النیاحہ والطعن فی النسب“ الفتح الربانی (ج ۱، ص ۱۳، رقم ۷۹) باب ما لا يجوز من البکاء علی المیت۔ مطلب یہ کہ غیر باپ کی طرف نسبت کی جائیگی ۱۲ مرتب
۴۔ عدوی: اعداء کا اسم ہے اور اس سے مرض کا متعدی ہونا مراد ہے ۲۱۲

۵۔ أجرب البعیر: اونٹ کا خارش زدہ ہونا ۱۲ م

۶۔ أنواء: نوء بفتح النون وسكون الواو۔ کی جمع ہے۔ ابو عبیدہ کہتے ہیں: أنواء اٹھائیس مخصوص ستارے ہیں جو معروف مطالع سے سال بھر میں باری باری طلوع ہوتے ہیں، ہر تیرہ راتیں گزرنے پر ان میں سے ایک ستارہ صبح صادق کے وقت مغرب میں غروب ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی وقت مشرق میں اس کے مقابلہ میں دوسرا ستارہ طلوع ہوتا ہے، تیرہ راتوں بعد یہ ستارہ بھی غروب ہو جاتا ہے اور دوسرا ستارہ نکل آتا ہے۔ وإِنَّمَا سَتَى نَوَاءُ الْأَنَّةِ إِذَا سَقَطَ السَّاقِطُ نَاءُ الطَّالِعِ، وَ ذَلِكَ النَّهْوضُ هُوَ النَّوَاءُ، سال کے پورے ہونے پر یہ اٹھائیس کے اٹھائیس ستارے طلوع ہو کر غروب ہو جاتے ہیں۔

جاہلیت میں اہل عرب یہ سمجھتے تھے کہ جب بھی ان اٹھائیس ستاروں میں سے کوئی ایک ستارہ غروب ہو کر طلوع ہوگا اس وقت ضرور یا بارش ہوگی یا ہوا چلے گی، پھر جب بارش ہو جاتی تو کہتے تھے ”مُطَرْنَا بِنُوءٍ كَذَا“ یعنی بارش ستارے کے طلوع ہونے کی وجہ سے ہوئی گویا اس کا طلوع ہونا ہی مؤثر ہے۔ دیکھئے بونہ الامانی من اسرار الفتح الربانی (ج ۶ ص ۲۵۲ و ۲۵۳) أبواب صلوٰۃ الاستسقاء، باب الاعتقاد أن المطر بيد الله الخ ۱۲ مرتب

گنگوہی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ عدویٰ کی تردید کا یہ مطلب نہیں کہ یہ مانا جائے کہ تعدیہ امراض سب کے درجہ میں بھی متحقق نہیں ہوتا بلکہ دراصل تعدیہ کے سلسلہ میں اہل عرب کا اعتقاد فاسد تھا، بعض لوگ اسے موثر بنفسہ سمجھتے تھے، بعض کا خیال تھا کہ اللہ تعالیٰ ان چیزوں کو تاثیر دیکر خود معاذ اللہ محفل ہو گیا ہے، بعض سمجھتے تھے کہ ان چیزوں کو تاثیر تو اللہ تعالیٰ نے ہی دی ہے لیکن تاثیر اللہ تعالیٰ کی طرف سے نہیں ہوتی بلکہ ان ہی اشیاء کی طرف سے ہوتی ہے اور بعض کا کہنا تھا کہ موثر تو اللہ تعالیٰ ہی ہیں لیکن عدویٰ سے مرض متخلف نہیں ہو سکتا۔ مذکورہ اعتقادات فاسدہ کی بنا پر عدویٰ کی تردید کی گئی ہے ورنہ سبب کے درجہ میں اسے ماننا ممنوع نہیں، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المشی امام الجنائزۃ

عن سالم عن ابيہ قال : رأیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبا بکر وعمر یشون امام الجنائزۃ « جنازہ کے آگے پیچھے، دائیں بائیں ہر طرف چلنا بالاتفاق جائز ہے، البتہ افضلیت میں اختلاف ہے۔ »

ایک قول یہ ہے کہ کسی بھی جانب کی مشی کو دوسری جانب کی مشی پر کوئی فضیلت نہیں، سفیان ثوری کا یہی قول ہے، امام بخاری کا بھی اسی طرف میلان ہے۔

دوسرا قول یہ ہے کہ پیدل چلنے والے کے لئے جنازے کے آگے چلنا اور سوار کے لئے جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے، امام مالک اور امام احمد کا یہی مسلک ہے۔

تیسرا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے آگے چلنا افضل ہے، امام شافعی کا یہی مسلک ہے۔

چوتھا قول یہ ہے کہ مطلقاً جنازہ کے پیچھے چلنا افضل ہے۔ امام ابو حنیفہ، ان کے اصحاب اور امام اوزاعی کا یہی مسلک ہے۔

۱۵ گو یا حضرت گنگوہیؒ یہ بیان فرماتا چاہتے ہیں کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں پایا جاسکتا ہے اور سبب اور سبب کے درمیان تلازم نہیں بلکہ ان میں تخلف ہو جاتا ہے، البتہ بعض اہل ظاہر کا یہ مسلک ہے کہ تعدیہ امراض سبب کے درجہ میں بھی نہیں پایا جاتا، لیکن یہ درست نہیں۔ دیکھئے الکوکب (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲

۱۶ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۱۷۱) ۱۲

۱۷ الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سننه (ص ۱۷۱) أبواب الجنائز، باب ماجاء فی المشی امام الجنائز ۱۲ م

۱۸ اس اختلاف سے متعلق آگے آنے والی تفصیل کے لئے دیکھئے ادجز المسائل (ج ۴ ص ۲۷۸) المشی امام الجنائز ۱۲ م

۱۹ وذهب إبراہیم النخعی وسفیان الثوری والأوزاعی وسوید بن غفلة ومسروق وأبو قلابہ وأبو حنیفہ وأبو یوسف ومحمد وإسحق وأهل الظاہر إلی أن المشی خلف الجنائزۃ أفضل، ویروی ذلك عن علی بن أبی طالب و عبد اللہ بن مسعود وأبی الدرداء وأبی أمامة، وعمر بن العاص۔ عمدة القاری (ج ۸ ص ۵۵۸) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ مرتب

حدیث باب امام شافعیؒ کی دلیل ہے، جبکہ مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک یہ ماشیاً کی صورت پر بھی محمول ہو سکتی ہے اور بیان جواز پر بھی، جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو ان کی طرف سے ایک جواب تو یہی ہے کہ یہ بیان جواز پر محمول ہے، نیز اس روایت کے موصول یا مرسل ہونے میں اختلاف ہے اور محدثین کے نزدیک اصح یہ ہے کہ یہ مرسل ہے۔ اور مرسل شافعیہ کے نزدیک حجت نہیں۔

مالکیہ اور حنابلہ کا استدلال ماشی کے حق میں تو حدیث باب ہی سے ہے اور راکب کے بارے میں ان کا استدلال حضرت مغیرہ بن شعبہؓ کی روایت سے ہے: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الرَّكَبُ خَلْفَ الْجَنَازَةِ وَالْمَاشِي حَيْثُ يَشَاءُ مِنْهَا»۔

اسے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام ترمذیؒ نے اسے موصول بھی روایت کیا ہے اور مرسل بھی۔ وصل کے ساتھ ایک روایت «سفيان بن عيينة عن الزهري عن سالم عن أبيه قال: رأيت النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے، وصل کے ساتھ دوسری روایت «محمد بن بكر. حدثنا يونس عن يزيد عن ابن شهاب عن أنس، أن النبي صلى الله عليه وسلم» کے طریق سے آئی ہے۔ جہاں تک پہلے طریق کا تعلق ہے اس میں بھی راجح یہی ہے کہ یہ مرسل ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن المبارکؓ فرماتے ہیں: «المخاطب عن الزهري ثلاثة: مالك ومعمرو ابن عيينة، فاذا اجتمع اثنان منهم على قول أخذناه وتركنا قول الآخر» (کما فی نصب الراية ج ۲ ص ۲۹۴۔ فصل فی حمل الجنائز) اور زبیر بحث روایت بھی زہریؒ سے مذکورہ تینوں حفاظ نے نقل کی ہے، ان میں سے ابن عیینہؒ نے اگرچہ اس روایت کو موصولاً ذکر کیا ہے لیکن امام مالکؒ اور معمرؒ نے زہریؒ سے اس روایت کو مرسل ہی نقل کیا ہے کما صرح بہ الترمذی فی الباب، نیز وہ فرماتے ہیں: «وأهل الحديث كلهم يرون أن الحديث المرسل في ذلك أصح»۔

جہاں تک وصل والے دو کے طریق کا تعلق ہے اس کے بارے میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں: «سألت محمدًا عن هذا الحديث فقال: هذا حديث خطأ، أخطأ فيه محمد بن بكر، وإنما يروى هذا الحديث عن يونس عن الزهري أن النبي صلى الله عليه وسلم الخ» ۱۲ مرتب

۱۲ اللفظ للترمذی فی سنته (ج ۱ ص ۱۵۵) باب فی الصلاة علی الأطفال۔ نیز دیکھیے سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۵۵) کتاب الجنائز، مکان الرکب من الجنائز۔ اور۔ مکان الماشی من الجنائز۔ اور سنن ابن ماجہ (مکتب) أبواب الجنائز، باب ما جاء فی شهود الجنائز۔

سنن ابی داؤد میں یہ روایت اس طرح آئی ہے «الراكب يسير خلف الجنائز والماشي يمشي خلفها و

أمامها وعن يمينها وعن يسارها قريب منها» (ج ۲ ص ۳۳۴) باب المشی أمام الجنائز ۱۲ مرتب

اس کے جواب میں حضرت تھانوی قدس سرہ فرماتے ہیں کہ افضل تو راکب و ماشی دونوں ہی کے لئے پیچھے چلنا ہے لیکن اس روایت سے راکب کے حق میں مزید تاکید مقصود ہے اس لئے کہ وہ رکوب کی وجہ سے جو ایک طرح کے سوء ادب میں مبتلا ہوا ہے پیچھے چلنے کے ادب کی وجہ سے اس کی ایک درجہ میں تلافی ہو جائے گی، یہی وجہ ہے کہ حنفیہ میں سے اسبیحانی کا کہنا یہ ہے کہ راکب کا جنازہ سے آگے بڑھ جانا مکروہ ہے جبکہ ماشی کے حق میں یہ مکروہ نہیں۔
دلائل اخاف حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

① حنفیہ کا ایک استدلال ان تمام روایات سے ہے جن میں "اتباع الجنائز" کا حکم دیا گیا ہے۔ مثلاً بخاری شریف میں حضرت برامین عازب کی روایت "أمرنا النبي صلى الله عليه وسلم بسبع ونهانا عن سبع أمرنا باتباع الجنائز الخ"۔

② اگلے باب میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت آرہی ہے "سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن المشي خلف الجنائز، قال: ما دون الخيبر، الخ۔"

اس روایت پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس میں ابو ماجد مجہول ہیں۔ لیکن حضرت گنگوہی قدس سرہ فرماتے

۱۔ جنازہ کے ساتھ رکوب کا سوء ادب ہونا ترمذی ہی میں حضرت ثوبان کی ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے وہ فرماتے ہیں :
 "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة، فرأى ناساً ركبائاً، فقال: ألا تستحيون؟ إن ملائكة الله على أقدامهم وأنت على ظهور الدواب" (ج ۱ ص ۱۵۲) باب ماجاء في كراهية الركوب خلف الجنائز ۱۲ مرتب
 ۲۔ دیکھئے البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۹) فصل السلطان أحق بصلاة الخ ۱۲ م

۳۔ حضرت تھانوی قدس سرہ کے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۳۳) باب المشي خلف الجنائز والإسراء بها۔

علامہ سندھی فرماتے ہیں : "فالظاهر من الحديث أن الأصل في التابع للجنائز أن يكون خلفها لكن الماشي لحاجة الجمل يتوجه إلى جهات أخرى أيضاً بخلاف الراكب، فبقوله على الأصل، وجوز للماشي الجهات كلها والله أعلم"
 اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۳۳ و ۲۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ اس قسم کی روایات کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد ج ۳ ص ۲۹ تا ۳۱) باب اتباع الجنائز والمشي معها والصلاة عليها۔
 اس باب میں حضرت عثمان بن عفان، حضرت ابن عباس، حضرت ابوسعید، حضرت ابوہریرہ، حضرت ابن عمر اور حضرت انس سے اس مضمون کی روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۵۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۱) باب الأمر باتباع الجنائز ۱۲ م

۶۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : "قيل اسمه عائذ بن فضلة، لم يرو عنه غير يحيى الجابري، من الثانية۔ أخرجه له أبو داود والترمذي وابن ماجه" تقریب (ج ۲ ص ۱۱ رقم ۱) ۱۲ م

ہیں کہ ابو ماجد رواد کے طبقہ ثانیہ یعنی کبار تابعین سے تعلق رکھتے ہیں اور ان سے روایت نقل کرنے والے یحییٰ امام بنی تیم اللہ ہیں جو امام ترمذی کی تصریح کے مطابق ثقہ ہیں، وقلۃ الروایۃ عنہ لا یقبح فیہ۔ لہذا ان کی روایت کو رد نہیں کیا جاسکتا، نیز دوسری روایات سے بھی اس روایت کی تائید ہوتی ہے۔

③ طحاوی میں عمرو بن حرث کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "قُلْتُ لَعَلَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ : مَا تَقُولُ فِي الْمَشِيِّ أَمَامَ الْجَنَازَةِ ؟ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ : الْمَشِيُّ خَلْفَهَا أَفْضَلُ مِنَ الْمَشِيِّ أَمَامَهَا كَفَضْلِ الْمَكْتُوبَةِ عَلَى التَّطَوُّعِ، قَالَ : قُلْتُ : إِنِّي رَأَيْتُ أَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، فَقَالَ : إِنَّمَا يَكْرَهُانِ أَنْ يَمْرَجَا النَّاسَ ۔"

طحاوی ہی میں ابوزی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: "كُنْتُ أَمْشِي فِي جَنَازَةِ فِيهَا أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعَلِيٌّ، فَكَانَ أَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ يَمْشِيَانِ أَمَامَهَا، وَعَلِيٌّ يَمْشِي خَلْفَهَا، يَدِي فِي يَدِهِ، فَقَالَ عَلِيٌّ : أَمَا إِنْ فَضَّلَ الرَّجُلُ يَمْشِي خَلْفَ الْجَنَازَةِ عَلَى الَّذِي يَمْشِي أَمَامَهَا كَفَضْلِ صَلَاةِ الْجَمَاعَةِ عَلَى صَلَاةِ الْفَذِّ، وَإِنْهُمَا لَيَعْلَمَانِ مِنْ ذَلِكَ مِثْلَ الَّذِي أَعْلَمُ، وَلَكِنَّهُمَا سَخِلَانِ يَسْهَوْنَ عَلَى النَّاسِ،" ④ نافع بیان کرتے ہیں: "خَرَجَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ وَأَنَا مَعَهُ عَلَى جَنَازَةٍ، فَرَأَى مَعَهَا نِسَاءً، فَوَقَفَ، ثُمَّ قَالَ : رَدَّهْنَ فَإِنَّهُنَّ فِتْنَةٌ لِحُجَّتِ وَالْمَيِّتِ، ثُمَّ مَضَى يَمْشِي خَلْفَهَا، فَقُلْتُ : يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ، كَيْفَ الْمَشْيُ فِي الْجَنَازَةِ : أَمَامَهَا أَمْ خَلْفَهَا ؟ فَقَالَ : أَمَا تَرَانِي أَمْشِي خَلْفَهَا ۔"

۱۔ الکوکب الدّی (ج ۲ ص ۱۵۸) لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ کے جواب سے ابو ماجد کی جہالت تو دور نہیں ہوتی اس لئے کہ جہالت کے دور ہونے کے لئے دو معروف راویوں کا اس سے روایت کرنا ضروری ہے جو یہاں موجود نہیں۔ کما فی التقریب للنووی مع تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱۱) النوع الثالث والعشرون۔

غالب حضرت گنگوہی قدس سرہ کا جواب اس ضابطہ کی بنیاد پر ہے کہ قرونِ ثلاثہ میں راوی کی جہالت مضر نہیں، کما فی "قواعد فی علوم الحدیث" مقدمہ "إعلاء السنن" (ص ۲۰۴ طبعہ: بیروت) و (ص ۱۲۷، طبعہ: إدارة القرآن کراچی) یا اس قول کی بنا پر ہے کہ راوی مجہول سے جب ایک ثقہ روایت کرے تو اس کی جہالت مرتفع ہو جاتی ہے۔ کما فی تدریب الراوی (ج ۱ ص ۳۱۱) واللہ اعلم ۱۲ مرتب

۲۔ مؤخر الذکر تینوں روایات کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۳۳) باب المشی مع الجنائزہ این ینبغی أن یکون منها ۱۲

⑤ مصنف عبد الرزاق میں طاؤس سے مرسل مروی ہے : «ما مشی رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة حتى مات إلا خلف الجنازة» حضرت ابن عمر کی روایت باب مشی امام الجنازة کی موافقت پر اتنی دال نہیں جتنی طاؤس کی یہ روایت مشی خلف الجنازة کی موافقت پر دال ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ما جاء في كراهية الركوب خلف الجنازة

عن ثوبان قال : خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في جنازة فرأى ناساً ركبائاً، فقال : ألا تستحيون ، إن ملائكة الله على أقدامهم وأنتم على ظهور الدواب : اس روایت جنازة کے ساتھ رکوب کی کراہت معلوم ہوتی ہے لیکن سنن ابی داؤد میں حضرت مغیرہ کی روایت بظاہر اس کے معارض ہے، اس لئے کہ اس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں : «الراكب يسير خلف الجنازة» جس سے جنازة کے ساتھ رکوب کی اجازت معلوم ہوئی۔

اس تعارض کو اس طریقہ سے رفع کیا جاسکتا ہے کہ یوں کہا جائے کہ حضرت مغیرہ کی روایت جواز رکوب پر دال ہے اور جواز کے لئے عدم کراہت ضروری نہیں بلکہ جواز مع الکرہیت بھی ہو سکتا ہے چنانچہ حدیث باب اسی کراہت پر دال ہے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی رکوب پر نکیران ملائکہ کی وجہ سے تھی جو جنازة کے ساتھ چل رہے تھے اور ملائکہ کا ساتھ چلنا ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے وجود میمون کی وجہ سے ہو جس کا مطلب یہ ہوا کہ ہر جنازة کے ساتھ ملائکہ کا ہونا ضروری نہیں، اس توجیہ کی بنیاد پر عام حالات میں جنازة کے ساتھ رکوب بلا کراہت جائز ہوگا۔

۱۔ مصنف عبد الرزاق (ج ۳ ص ۴۲۵، رقم ۶۲۶۷) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م
۲۔ قائلین مشی أمام الجنازة ایک تلی دیں یہ بیان کرتے ہیں کہ جنازة کے ساتھ جانے والے لوگ میت کے شفاعت ہیں والشفیع یكون قد ام المشفوع له ، جبکہ قائلین مشی خلف الجنازة یہ کہتے ہیں کہ وہ میت کو رخصت کرنے والے ہیں والمودع یكون وراء المودع - کذا فی الأوجز (ج ۲ ص ۲۱۳) المشی أمام الجنازة ۱۲ مرتب -

۳۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۴۔ الحديث أخرجه ابن ماجة في سننه (ص ۱۶) باب ما جاء في شهود الجنائز ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۳) باب المشی أمام الجنازة ۱۲ م

۶۔ یہاں تک کی شرح کے لئے دیکھئے بذل المجهود فحل أبی داؤد (ج ۱۴ ص ۱۳۴) باب الركوب في الجنازة ۱۲ م

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ رکوب بلا عذر میں کراہت ہو اور عذر مثلاً مرض، عرج اور شلل وغیرہ کی صورت میں کراہت نہ ہو۔

علامہ ظفر احمد عثمانی جے نے عدم رکوب کی روایت کو استحباب پر محمول کیا ہے، لاذہ من حسن الأدب مع الملائكة علیہم السلام۔

واضح رہے کہ رکوب کی کراہت وعدم کراہت سے بحث جنازہ کے ساتھ جاتے ہوئے ہے، واپس لوٹتے ہوئے کراہت نہیں جیسا کہ اگلے باب میں حضرت جابر بن سمرہ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے: «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم اتبع جنازة أبي الدحداح ماشياً ورجع علی فرس» نیز سنن ابی داؤد میں حضرت ثوبان سے مروی ہے: «أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم أتى بدابة وهو مع الجنازة، فأبی أن یوکیب، فلما انصرف أتى بدابة فركب، قیل له، فقال: إن الملائكة كانت تعشی فلم أکن لأركب وهم یمشون، فلما ذهبوا رکت»۔

میت کو مال و اسباب کی طرح پیٹھ پر لادنا یا کسی جانور یا گاڑی وغیرہ پر رکھ کر لے جانا مکروہ ہے البتہ اگر عذر ہو تو بلا کراہت جائز ہے، مثلاً اگر قبرستان بہت دور ہو، پھر ضرورت کے موقع پر میت کو کسی بس یا گاڑی وغیرہ پر لیجائے جانے کی صورت میں ساتھ جانے والوں کا بس یا دوسری سواریوں پر سوار ہونا بھی بظاہر مکروہ نہ ہوگا۔ واللہ اعلم۔ (از مرتب عقا الشریعہ)

باب ماجاء فی التکبیر علی الجنازة

عن أبي هريرة أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی علی النجاشی، «نجاشی حبشہ کے

۱۔ کما فی التحفة (۲ ج ۱ ص ۱۳) ۲۱۲

۲۔ اعلام السنن (۸ ص ۲۴) باب استحباب أن لا یرکب مع الجنازة ۲۱۲

۳۔ (۲ ج ۱ ص ۴۵۳ و ۴۵۴) باب الרכوب فی الجنازة ۲۱۲

۴۔ اس روایت کے الفاظ سے یہ بھی معلوم ہوا کہ رکوب کی کراہت اور عدم رکوب کے استحباب کی علت شہود ملائکہ اور ان کی مشی ہے، معلوم ہوا کہ جب یہ علت نہ پائی جائے تو رکوب میں کوئی عرج نہیں نہ ذیابانہ ایباً۔ ۲۱۲

۵۔ دیکھئے الدر المختار مع رد المحتار (ج ۱ ص ۵۹) مطلب فی حمل المیت ۲۱۲

۶۔ بہشتی زیور حصہ یازدہم (ص ۹۴) دفن کے مسائل ۲۱۲

۷۔ الحدیث أخرجه الشيخان: البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۷) کتاب الجنائز، باب الصفوف علی الجنازة، ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۱) کتاب الجنائز ۲۱۲

بادشاہوں کا لقب ہے، یہاں نجاشی سے ”اصحٰہ“ مراد ہیں جو عہدِ نبوی میں حبشہ کے بادشاہ تھے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم پر ایمان لائے۔

غائبانہ نماز جنازہ | اس حدیث سے شافعیہ اور حنابلہ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز پر استدلال کیا ہے، علامہ خطابیؒ نے غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی یہ شرط بیان کی ہے کہ جس جگہ میت کا انتقال ہوا وہاں کوئی اس پر جنازہ پڑھنے والا موجود نہ ہو، شافعیہ میں سے روایاتی نے بھی اس قول کو پسند کیا ہے۔ امام ابن حبانؒ فرماتے ہیں کہ غائبانہ نماز جنازہ کے جواز کی شرط یہ ہے کہ مصلیٰ کی نسبت سے میت جانبِ قبلہ میں ہو، لہذا اگر میت کا علاقہ مصلیٰ کی نسبت سے قبلہ کی جانبِ مخالف میں ہو تو غائبانہ نماز جائز نہ ہوگی۔ حنفیہ اور مالکیہ کے نزدیک غائبانہ نماز جنازہ مشروع نہیں، جہاں تک نجاشیؒ کے واقعہ کا تعلق ہے سو یہ ان کی خصوصیت ہے، نیز چونکہ وہ مسلمان بادشاہ تھے اور مسلمانوں کی انہوں نے بطور خاص مدد کی تھی اور ان پر کسی نے نماز نہیں پڑھی تھی اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر مدینہ میں نماز پڑھی، جبکہ نجاشیؒ کی وفات اپنے ملک میں ہوئی تھی، اس کے علاوہ روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور نجاشیؒ کے درمیان جتنے حجابات تھے وہ سب دور کر دیئے گئے تھے یہاں تک کہ نجاشیؒ کا جنازہ آپ کو سامنے نظر آنے لگا تھا چنانچہ واحدیؒ نے اپنی ”اسباب النزول“ میں حضرت ابن عباسؓ سے بغیر سند کے نقل کیا ہے ”كُشِفَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ سِرِّ النَّجَاشِيِّ حَتَّى رَأَى وَصَلَى عَلَيْهِ“ اور ابن حبانؒ نے ”أَوْزَاعِي عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي كَثِيرٍ عَنْ أَبِي قَلَابَةَ عَنْ أَبِي الْمُهَلَّبِ“ کے طریق سے عمران بن حصینؓ کی روایت نقل کی ہے جس میں وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں فرماتے ہیں ”فَقَامَ وَصَفُوا خَلْفَهُ وَهُمْ لَا يَظُنُّونَ إِلَّا أَنَّ جَنَازَتَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ“ اور ابو عوانہؒ کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فَصَلَّيْنَا خَلْفَهُ وَخَنَ لَا نَرَى إِلَّا أَنَّ الْجَنَازَةَ قَدَامَنَا“۔

البتہ اس پر مجمع بن جاریہؒ کی روایت سے اشکال ہو سکتا ہے جو ”صلوة على النجاشي“ کا واقعہ نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں ”فَصَفْنَا خَلْفَهُ صَفَيْنَ وَمَا نَرَى شَيْئًا“ أخرجه الطبرانیؒ۔

۱۔ أسد الغابة في معرفة الصحابة (ج ۱ ص ۹۱) ۲۔

۳۔ وعن بعض أهل العلم: (إنما يجوز ذلك في اليوم الذي يموت فيه الميت أو ما قرب منه، لا ما إذا طالت المدة، حكاها ابن عبد البر۔ فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف على الجنازة ۴۔

۵۔ كذا في فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۵) باب الصفوف على الجنازة۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۹)، باب الصلاة على الغائب) میں یہ روایت اس طرح آئی ہے ”وعن ابن خزيمة قال: لما بلغ النبي ﷺ وفاة النجاشي قال: (إن أحاكم قد توفي فخرجنا فصفنا خلفه، فصلينا وما نرى شيئاً، رواه الطبرانی في الكبير وفيه حماد بن عيسى، وثقه أبو حاتم وصنفه ابن معين وبقية رجاله ثقات، سنن ابن أبي عمير)“، باب ملجاء في الصلاة على النجاشي) میں یہ روایت مجمع بن جاریہؒ سے ”وما نرى شيئاً“ کی زیادتی کے بغیر آئی ہے ۶۔ مرتب

لیکن اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ ممکن ہے کہ نجاشیؓ کے جنازے سے یہ حجابات بعض حضرات کے حق میں تو اٹھائے گئے ہوں اور بعض کے حق میں نہ اٹھائے گئے ہوں۔ واللہ اعلم

غائبانہ نماز جنازہ پر ایک استدلال حضرت معاویہ بن معاویہ مزینیؓ کے واقعہ سے بھی کیا جاتا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے تبوک میں ان کی نماز جنازہ پڑھی تھی حالانکہ ان کی وفات مدینہ منورہ میں ہوئی تھی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اگر یہ روایت ثابت ہو جائے تو یہ بھی ان کی خصوصیت پر محمول ہو سکتی ہے۔ اس کے علاوہ اس واقعہ میں بھی ذکر ہے کہ حضرت معاویہ بن معاویہؓ کے جنازے سے حجابات دور کر دیئے گئے تھے، چنانچہ حافظ "الإصابة" میں طبرانی، ابن منذر اور بیہقی وغیرہ کے حوالہ سے نقل کرتے ہیں:

«عن أنس بن مالك قال: نزل جبرئيل على النبي صلى الله عليه وسلم فقال: يا محمد! مات معاوية بن معاوية المزي، أتحب أن تصلي عليه؟ قال: نعم، فضرب بجناحيه، فلم يبق أكمة ولا شجرة إلا تضععت، فرفع سريره حتى نظرت إليه، فصلى عليه وخلفه صفان من الملائكة، كل صف سبعون ألف ملك....» اس روایت میں ایک راوی محبوب بن ہلال ہیں جن کے بارے میں ابوحاتم کہتے ہیں: «ليس بالمشهور» البتہ ابن حبان نے ان کو ثقافت میں ذکر کیا ہے۔

اور ایک روایت میں یہ الفاظ ہیں: «فوضع جبرئيل جناحه الأيمن على الجبال فتواضعت

لہ گو یا ان کا نہ دیکھنا ان نمازیوں کے درجہ میں ہے جو جنازے میں موجودگی میں امام کے پیچھے نماز پڑھ رہے ہوں لیکن انہیں جنازہ نظر نہ آ رہا ہو۔ کما یفہم ذلك من العدة (ج ۸ ص ۱۱۹) باب الصفوف علی الجنائزۃ وصحیح بہ الحافظ فی الفتنہ (ج ۳ ص ۱۸۹) ۱۲ مرتب

لہ اس باب کی یہاں تک کی بیشتر تشریح فتح الباری (ج ۳ ص ۱۸۸ و ۱۸۹، باب الصفوف علی الجنائزۃ) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

لہ اسد الغابۃ (ج ۴ ص ۳۸۹) ۱۲ م

لہ ان کی وجہ خصوصیت خود روایت میں آئی ہے "فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لجبريل صلى الله عليه وسلم: بم بلغ معاوية هذا؟ قال: بكثرة قراءة قل هو الله أحد، كان يقرأها قائماً وقاعداً وراقداً، فبهذا بلغ ما بلغ" رواه الطبرانی في الكبير۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۲۸) باب الصلاة على الغائب۔ اور نجاشی کی خصوصیت کی وجہ یہ بھی تین میں گزر چکی ہے ۱۲ مرتب

حتی نظرنا إلى المدينة، «اورایک ایت میں ہے» قال جبرئیل: فهل لك أن تصلي علي فأقبض لك الأرض، قال: نعم، فصلي عليه، اس سے واضح ہو گیا کہ یہ صلاۃ غائبانہ نہ تھی بلکہ معجزۂ رفع حجاب کے بعد حاضرانہ نماز تھی۔

بہر حال پورے ذخیرہ حدیث میں "صلاۃ علی الغائب" کے یہ صرف دو واقعے ہیں ان کی توجیہ بھی ہو سکتی ہے اور دونوں کو خصوصیت پر بھی محمول کیا جاسکتا ہے ورنہ اگر اس کی عام اجازت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان بیسیوں صحابہ کرام پر نماز پڑھنا نہ چھوڑتے جن کی وفات آپ کی حیات میں مدینہ طیبہ سے باہر ہوئی، اسی طرح آپ کے بعد صحابہ کرام کا بھی کوئی معمولی "صلاۃ علی الغائب" کا نہیں ملتا، یہ بھی مسلک احناف کی ایک مضبوط دلیل ہے۔

نیز علامہ عبدالحق محدث دہلویؒ "لمعات التفتیح" میں فرماتے ہیں: «وفي صلاته صلى الله عليه وسلم على غير النجاشي كمعاوية المزني الذي مات بالمدينة والنبي صلى الله عليه وسلم بقبوك، وعلى زيد بن حارثة وجعفر بن أبي طالب استشهدا بموتة: كلام من حيث إسناد الأحاديث التي رويت فيها»۔

۱۔ ذکر الروایات کلہا الحافظ فی الإصابة، کافی إعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۳۴ و ۲۳۵) باب أن صلاته صلى الله عليه وسلم على الجنائز الغائبة عنه كانت لحضورها عنده على طريق المعجزة ۱۲ م
۲۔ (ج ۲ ص ۳۲۸) کتاب الجنائز، باب المشی بالجنائز والصلاة عليها، الفصل الأول ۱۲ م
۳۔ چنانچہ حضرت معاویہ بن معاویہ کا قصہ حضرت انسؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، علامہ بیہمیؒ اس کے بارے میں فرماتے ہیں: «رواه أبو يعلى الطبرانی في الكبير، وفي إسناد أبي يعلى محمد بن إبراهيم بن العلاء، وهو ضعيف حداثاً، وفي إسناد الطبرانی محبوب بن هلال، قال الذهبي: لا يعرف، وحديثه منكرو»۔

حضرت معاویہ بن معاویہؓ ہی کا قصہ حضرت ابو امامہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ بیہمیؒ فرماتے ہیں: «رواه الطبرانی في الكبير والأوسط، وفيه نوح بن عمر، قال ابن حبان: يقال إنه سرق هذا الحديث، قلت: ليس هذا بضعف في الحديث، وفيه بقیة، وهو مدلس وليس فيه علة غير هذا»۔

یہی قصہ حضرت معاویہؓ کی روایت سے بھی آیا ہے، اس کے بارے میں علامہ بیہمیؒ فرماتے ہیں: «رواه الطبرانی في الكبير وفيه صدقة بن أبي سهل ولم أعرفه، وبقية رجاله ثقات»۔

مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۸۹) باب الصلوة علی الغائب۔ صلوة علی زید بن حارثہ وجعفر بن ابی طالب سے

متعلق کوئی ضعیف روایت بھی احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ مرتب

تکبیراتِ نمازِ جنازہ | ”فکبر أربعاً“ اس حدیث کی بنا پر ائمہ اربعہ اور جمہور کا مسلک یہ ہے کہ نمازِ جنازہ چار تکبیرات پر مشتمل ہے البتہ عبدالرحمن بن ابی لیلیٰ کا یہ مسلک ہے کہ نمازِ جنازہ میں پانچ تکبیرات ہیں، امام ابو یوسفؒ کی ایک روایت بھی یہی ہے۔

دراصل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے نمازِ جنازہ میں چار سے لیکر نو تک تکبیریں ثابت ہیں لیکن جمہور نے چار کو ترجیح دی ہے اس مسلک کی وجوہ ترجیح درج ذیل ہیں :-

① نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپؐ حضرت علیؓ کی والدہ فاطمہ بنت اسدؓ کی نمازِ جنازہ میں چار تکبیرات کہیں، اس اجتماع میں حضراتِ شہین اور حضرت علیؓ کے علاوہ حضرت عباسؓ، حضرت ابو ایوب انصاریؓ، حضرت اسامہ بن زیدؓ جیسے جلیل القدر حضرات صحابہ بھی موجود تھے۔

② حافظ ابن عبد البرؒ نے ”الاستذکار“ میں ابو بکر بن سلیمان بن ابی حاتم عن ابیہ کے طریق سے روایت نقل کی ہے: ”قال بکان النبی صلی اللہ علیہ وسلم یکبر علی الجنائز أربعاً وخمساً وسبعاً وثمانیاً حتی جاء موت النجاشی فخرج الی المصلی وصفت الناس وراءه وکبر علیہ أربعاً ثم ثبت النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی أربع حتی توفاه اللہ عز وجل“ اور وہ الحافظ فی التلخیصؒ وسکت علیہ۔

③ بیہقی میں حضرت ابو اہلؓ کی روایت آئی ہے ”کانوا یکبرون علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً وخمساً وستاً أو قال أربعاً، فجمع عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، فأخبر کل رجل بما رأی فجمعهم عمر رضی اللہ عنہ علی أربع تکبیرات كأطول الصلاة“ یہ روایت سنداً حسن ہے۔

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۱۱۶، باب الصفوف علی الجنائز)۔ اس مقام پر عمدۃ القاری ہیں عیسیٰ مولیٰ حذیفہؒ حضرت معاذ بن جبلؓ کے اصحاب، ظاہر یہ اور شیعہ حضرات کا بھی یہ مسلک نقل کیا گیا ہے کہ وہ بھی پانچ تکبیرات کے قائل تھے بلکہ علامہ عینیؒ نے حازمی کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ: ”وممن رأی التکبیر علی الجنائز خمساً: ابن مسعود، وزید بن أرقم، و حذیفۃ بن الیمان ۱۲ مرتب“

۲۔ ان روایات کے لئے دیکھئے التلخیص الحجیر (ج ۲ ص ۱۱۹ تا ۱۲۲) کتاب الجنائز، تحت رقم ۶۵، تا ۶۷۔ البتہ نو تکبیروں والی روایت کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۴۴) کتاب الجنائز، من کان یکبر علی الجنائز سبعاً وستاً ۱۲ مرتب

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۹ ص ۲۵۶ و ۲۵۷) باب مناقب فاطمہ بنت اسد ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۱۲۱ و ۱۲۲) کتاب الجنائز تحت رقم ۶۷ - ۱۲

۵۔ (ج ۴ ص ۳۴۴) کتاب الجنائز، باب ما یستدل به علی أن اکثر الصحابة اجتمعوا علی أربع ورأی بعضهم الزیادة منسوخة ۱۲

طحاویؒ میں ابراہیم نخعیؒ سے مروی ہے فرماتے ہیں : « قبض رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم والناس مختلفون فی التکبیر علی الجنائز لا تشاء أن تسمع رجلاً یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر سبعاً ، وآخر یقول : سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یکبر أربعاً إلا سمعته ، فاختلفوا فی ذلك ، فکانوا علی ذلك حتی قبض أبوبکر ، فلما ولی عمرؓ ورأى إختلاف الناس فی ذلك شق ذلك علیہ جدّاً ، فأرسل إلى رجال من أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ، فقال : إنکم معاشراً أصحاب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم متى تختلفون علی الناس یختلفون من بعدکم ، ومتی تجتمعون علی أمر یجتمع الناس علیہ ، فانظروا أمراً تجتمعون علیہ ، فکانما یقظهم ، فقالوا : نعم ، ما رأیت یا أمیر المؤمنین ؟ فأشرعلینا ، فقال عمرؓ : بل أشیروا أنتم علی ، فإنما أنا بشر مثکم ، فتراجعوا الأمر بینهم ، فأجمعوا أمرهم علی أن یجعلوا التکبیر علی الجنائز مثل التکبیر فی الأضحی والقطر أربع تکبیرات ، فأجمع أمرهم علی ذلك . »

البتہ اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت علیؓ سے یہ ثابت ہے کہ انہوں نے حضرت سہل بن حنیفؓ کے جنازے میں پانچ یا چھ تکبیریں کہیں۔

لیکن طحاویؒ میں اس کی یہ حقیقت بتائی گئی ہے کہ حضرت علیؓ نے نماز کے بعد فرمایا : « إنہ من أهل بدر » چنانچہ عبداللہ بن معقل اسی واقعہ میں نقل کرتے ہیں « شتم صلیت مع علیؓ علی جنازہ ، کل ذلك کان یکبر علیہا أربعاً » معلوم ہوا کہ حضرت علیؓ کا اصل عمل چار ہی تکبیروں کا تھا لیکن چونکہ سہل بن حنیفؓ بدری صحابی تھے اس لئے انہوں نے ان پر زیادہ تکبیریں کہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۹ ۱۲ م

۲۔ التلخیص الحبیر (ج ۲ ص ۱۳) تحت رقم ۷۶۶ ، کتاب الجنائز ۲۱۲

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳۹) باب التکبیر علی الجنائز کم ہو ؟ ۹ ۱۲ م

۴۔ چنانچہ طحاویؒ ہی میں عبدخیر سے منقول ہے « کان علیؓ یکبر علی أهل بدر ستاً وعلی أصحاب النبی صلی اللہ علیہ وسلم خمساً وعلی سائر الناس أربعاً » (ج ۱ ص ۲۳۹)۔

طبقات ابن سعد میں بھی عمیر بن سعید سے منقول ہے ، فرماتے ہیں : « صلی علیؓ علی سہل بن حنیفؓ ، فکبر علیہ خمساً ، فقالوا ما هذا التکبیر ؟ فقال : هذا سہل بن حنیف من أهل بدر ، ولأهل بدر وفاء علیؓ غیرہم ، فأردت أن أعلمکم فضلہم » (ج ۳ ص ۳۴) ترجمہ سہل بن حنیف ۱۲

باب ماجاء فی القراءة علی الجنائزہ بفاتحة الكتاب

عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قرأ علی الجنائزہ بفاتحة الكتاب شافعیہ، خابله اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ واجب ہے جبکہ امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ قرأت فاتحہ نماز جنازہ میں واجب نہیں ہے۔ پھر عالمگیریؒ میں یہ تفصیل لکھی ہے کہ اگر نماز جنازہ میں سورۃ فاتحہ بنیت دعا پڑھ لی جائے تو کوئی حرج نہیں البتہ قرأت کی نیت سے جائز نہیں اس لئے کہ وہ قرأت کا محل نہیں۔

شافعیہ کی دلیل حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب ہے لیکن یہ ابراہیم بن عثمان کی وجہ سے ضعیف ہے۔ البتہ اسی باب میں اگلی روایت صحیح ہے » عن طلحة بن عوف أن ابن عباس صلی علی جنازہ، فقرأ بفاتحة الكتاب، فقلت له، فقال: إنه من السنة أو من تمام السنة» نیز سنن نسائی میں حضرت ابو امامہؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں: »السنة فی الصلاة علی الجنائزہ أن یقرأ فی التکبیرة الأولى بأتم القرآن مخافتة الخ«۔

حنفیہ کی دلیل میں عموماً ابو داؤد کی ایک حدیث پیش کی جاتی ہے: »عن أبي هريرة قال: سمعت رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم یقول: إذا صلیت علی میت فأخلصوا له الدعاء« لیکن اس سے استدلال درست نہیں کیونکہ اس کا مطلب اخلاص کے ساتھ دعا کرنا

۱۔ المغنی (ج ۲ ص ۴۵) مسألة: قال والصلاة علیه یکبر ویقرأ الحمد ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۶۴) باب الجنائز، الفصل الخامس فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

۳۔ ابراہیم بن عثمان العبسی بالموحدة، أبوشیبة الکوفی، قاضی واسط، مشہور بکنیتہ، متروک الحدیث، من السابعة، مات سنة تسع وستین رت ق۔ تقریباً التہذیب (ج ۱ ص ۳۹، رقم ۲۴۱) ۱۲ م لکہ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۱) کتاب الجنائز، باب قراءة فاتحة الكتاب علی الجنائزہ۔

والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۴۔ (ج ۱ ص ۲۸۱) کتاب الجنائز، باب الدعاء ۱۲ م

۵۔ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۲۵۶) کتاب الجنائز، باب الدعاء للمیت، انہی الفاظ کے ساتھ یہ روایت سنن ابن ماجہ میں بھی آئی ہے (مشکلاً) کتاب الجنائز، باب ماجاء فی الدعاء فی الصلاة علی الجنائزہ ۱۲ مرتب

ہے نہ یہ کہ فاتحہ نہ پڑھی جائے۔ کما یظهر ذلک من بعض الروایات۔

لہذا حنفیہ کا صحیح استدلال موطا امام مالک میں نافع کی روایت سے ہے » أن عبد الله بن عمر كان لا يقرأ في الصلاة على الجنازة « اسی طرح حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ وغیرہ بھی نماز جنازہ میں قرأت فاتحہ کے قائل نہ تھے، ابن وہبؒ، فضالہ بن عبید، جابرؒ، واثلہ بن الاسقعؒ اور فقہائے مدینہ کا عمل بھی یہ بیان کیا ہے کہ وہ جنازہ میں فاتحہ نہیں پڑھتے تھے اور امام مالکؒ کہتے ہیں کہ جنازہ میں فاتحہ پڑھنے کا ہمارے شہر میں معمول نہیں ہے۔

علامہ ابن تیمیہؒ نے اپنے فتاویٰ میں لکھا ہے کہ صحابہؓ سے اس بارے میں مختلف عمل منقول ہیں بعض صحابہ کرام فاتحہ پڑھتے تھے اور بعض نہیں اور یہ جواز کی علامت ہے نہ کہ وجوب کی، یہی قول ہمارا بھی ہے۔ نماز جنازہ میں تکبیر اولیٰ کے بعد ثناء کا ثبوت حضرت ابو ہریرہؓ کے قول سے ماخوذ ہے جس میں وہ فرماتے ہیں — » فإذا وضعت (ای الجنازة) کبرت وحدثت الله الخ « اس سے ظاہر ہوا کہ تکبیر اولیٰ کے بعد سنت حمد ہے خواہ » الحمد لله « کے ذریعہ ہو یا اس کے علاوہ ثناء وغیرہ کے ذریعہ، صاحب اعلام السنن مبسوط سے نقل کرتے ہیں کہ مشائخ کا ثناء کے بارے میں اختلاف

۱۔ عن الزهري قال سمعت أبا أمامة بن سهل بن حنيف يحدث ابن المسيب قال: السنة في الصلاة على الجنازة أن تكبر ثم تقرأ بأم القرآن ثم تصلي على النبي صلى الله عليه وسلم ثم تخلص الدعاء للميت الخ « المستقى لابن الجارود (ص ۱۸۹، رقم ۵۴۰) کتاب الجنائز۔

اس روایت میں فاتحہ کے ساتھ اخلاص دعا کا بھی ذکر ہے، ظاہر ہے کہ اخلاص دعا کا مطلب عدم فاتحہ نہیں لیا جاسکتا۔ حضرت ابوامامہؓ کی مذکورہ روایت مصنف عبدالرزاق میں بھی مروی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۸۹، رقم ۶۴۲۸) باب القراءة

والدعاء في الصلاة على الميت ۱۲ مرتب

۲۔ (ص ۲۱۱) کتاب الجنائز، ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

۳۔ اوجز المسالك (ج ۲ ص ۱۲۳) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

۴۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۱۱) باب كيفية صلاة الجنازة، نقل عن المدونة الكبرى (ج ۱ ص ۱۵۹) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ (ج ۲ ص ۱۹۶) باب صلاة الجمعة، سئل عن الصلاة بعد اذان

الاول يوم الجمعة الخ۔ اس مقام پر علامہ ابن تیمیہؒ نے نماز جنازہ میں قرأت کے عدم وجوب کا قول کرتے ہوئے اس کی

سنت و استحباب کو رائج قرار دیا ہے ۱۲ مرتب

۶۔ موطا امام مالکؒ (ص ۲۱۱) ما يقول المصلي على الجنازة ۱۲ م

ہے بعض نے کہا کہ ثنا « الحمد للہ » کے ذریعہ ہوگی کما فی ظاہر الروایۃ اور بعض نے کہا کہ ثنا « سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ وَبِحَمْدِكَ الْحَمْدُ لَكَ ذَرِيعَةٌ بِهَوَیْهِ » دھور وایۃ الحسن عن الإمامؑ، واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند غروبها

عن عقبۃ بن عامر الجہنی قال : ثلاث ساعات کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ینہانا أن نصلي فیہن أو نقبر فیہن موتانا « اوقات مکروہہ میں نماز جنازہ پڑھنا امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اور حدیث باب ان کے نزدیک دفن پر محمول ہے، جبکہ جہور کا مسلک یہ ہے کہ ان اوقات میں نماز جنازہ مکروہہ ہے۔

ملا علی قاریؒ فرماتے ہیں کہ « ہمارے نزدیک اوقات ثلاثہ مکروہہ میں فرائض و نوافل، نماز جنازہ اور سجدۂ تلاوت سب ناجائز ہیں البتہ اگر جنازہ وقت مکروہہ ہی میں آئے یا اُس وقت آیت سجدۂ تلاوت کیجائے تو ایسی صورت میں نہ سجدہ مکروہہ ہوگا نہ نماز جنازہ، لیکن اس صورت میں بھی وقت مکروہہ کے ختم ہونے تک ان دونوں کو مؤخر کرنا اولیٰ ہے۔ »

جہاں تک دفن کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک اوقات مکروہہ میں بھی درست ہے اور حدیث باب میں « أو نقبر فیہن موتانا » سے نماز جنازہ مراد ہے چنانچہ بعض روایات میں « نقبر فیہن »

لہ دیکھئے اعلاء السنن (ج ۸ ص ۲۱۱) باب کیفیۃ صلوۃ الجنازۃ ۲۱۲

۲۱۲ الحدیث أخرجه النسائی فی سنتہ (ج ۱ ص ۲۱۱) کتاب الجنائز، باب الساعات التي نہی عن إقبار الموتی

فیہن - وابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی الأوقات التي لا یصلی فیہا علی المیت ولا یدفن ۲۱۲

۲۱۳ کما فی تحفۃ الأحرزی (ج ۲ ص ۱۴۴) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع الشمس وعند

غروبها ۲۱۲

۲۱۴ « عن علی بن ابی طالب أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال له : یا علی، ثلاث لا تؤخرها، الصلاۃ إذا أنت،

والجنازۃ إذا حضرت، والأیم إذا وجدت لها کفوا » سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۱۱) أبواب الصلاۃ، باب ماجاء فی

الوقت الأول من الفضل ۲۱۲

۲۱۵ مرقاة المفاتیح (ج ۳ ص ۲۲۲) باب أوقات النهی ۱۳

۲۱۶ کما فی المبسوط للسرخی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب غسل المیت — نیز ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں : « قال ابن المبارک : معنی

« أن نقبر فیہن موتانا » الصلاۃ علی الجنازۃ، ذکرہ الطیبی، وقال ابن المثلث : المراد منه صلاۃ الجنازۃ لأن

الدفن فیہ غیر مکروہ » مرقاة (ج ۳ ص ۱۱۱) ۲۱۲

موتانا کی جگہ ” اُن نصلی علی موتانا“ کے الفاظ آئے ہیں چنانچہ امام ابو حفص عمر بن شاہین
 کتاب الجنائزہ میں ” خارجہ بن مصعب عن لیث بن سعد عن موسیٰ بن علی“ کے طریق سے روایت بیان
 کرتے ہیں ” فہنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اُن نصلی علی موتانا عند ثلاث الخ“
 یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن متعدد طرق سے مروی ہے جن میں سے بعض صاحب تحفۃ الاحوذی نے
 ذکر کئے ہیں۔ فیتقویٰ بعضها ببعض۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الصلاۃ علی المیت فی المسجد

” عن عائشۃ قالت : صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی سہیل بن بیضاء
 فی المسجد“ اس حدیث سے استدلال کر کے شافعیہ اور حنابلہ اس بات کے قائل ہیں کہ مسجد میں
 نماز جنازہ میں کوئی حرج نہیں بشرطیکہ مسجد کے آلودہ ہونے کا خطرہ نہ ہو، امام اسحاق، ابو ثور اور
 داؤد ظاہری کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام ابو حنیفہ رحمہ اور امام مالک کے نزدیک مسجد میں ” صلاۃ علی المیت“
 مکروہ ہے۔

پھر حنفیہ میں سے شیخ ابن ہمام کے نزدیک مسجد میں نماز جنازہ مکروہ تنزیہی ہے جبکہ ان کے
 شاگرد علامہ قاسم بن قطلوبغا نے اس کو مکروہ تحریمی قرار دیا ہے۔
 حنفیہ اور مالکیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :-

- ۱۔ نصب الراية (ج ۱ صفحہ ۲۵) فصل فی الاوقات المکروہۃ ۲۱۳
- ۲۔ چنانچہ صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ روایت امام ابو حفص عمر بن شاہین کے علاوہ اسحاق بن راہویہ کی ” کتاب الجنائزہ“
 کے حوالہ سے بھی نقل کی ہے۔ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۱۴۴) باب ماجاء فی کراہیۃ الصلاۃ علی الجنازۃ عند طلوع
 الشمس وعند غروبها ۱۱۲
- ۳۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ صفحہ ۳۱۳ و ۳۱۴) فصل فی جواز الصلاۃ علی المیت فی المسجد۔
 وأبو داؤد فی سننہ (ج ۲ صفحہ ۴۵۴) کتاب الجنائز، باب بالصلاۃ علی الجنازۃ فی المسجد ۱۱۲
- ۴۔ المغنی (ج ۲ صفحہ ۴۹) فصل ولا بأس بالصلاۃ علی المیت فی المسجد ۱۱۲
- ۵۔ کما فی فتح القدير (ج ۲ صفحہ ۹) تحت شرح : ” ولا یصلی علی میت فی مسجد جماعة ۱۱۲
- ۶۔ منحة الخالق بہا مش البحر الرائق (ج ۲ صفحہ ۱۸۴) ۱۱۲

① صحیح بخاری میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مشہور روایت ہے: «أَنَّ الْيَهُودَ جَاءُوا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِرَجُلٍ مِنْهُمْ وَأَمْرَأَةٍ زَانِيَا مَرِيضًا فَرُجَاهَا قَرِيبًا مِنْ مَوْضِعِ الْجَنَازَةِ عِنْدَ الْمَسْجِدِ» اس سے واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک میں نماز جنازہ کے لئے مسجد سے باہر ایک جگہ مخصوص تھی، اگر نماز جنازہ مسجد میں ہوتی تو آپ مسجد نبویؐ کو چھوڑ کر باہر تشریف لے جاتے کیونکہ مسجد نبویؐ کی فضیلت ظاہر ہے۔

② سنن ابی داؤد میں مروی ہے: «حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ نَا يُحْيَى عَنْ ابْنِ أَبِي ذَنْبٍ حَدَّثَنِي صَالِحُ مَوْلَى التَّوَّامَةِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ صَلَّى عَلَى جَنَازَةٍ فِي الْمَسْجِدِ فَلَا شَيْءَ لَهُ»۔

اس پر بعض شافعیہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ روایت ضعیف ہے اس لئے کہ یہ صالح مولى التوامۃ کا تفرد ہے جو ضعیف ہیں کما قال احمد بن حنبلؓ، نیز امام مالکؓ نے بھی انہیں ضعیف قرار دیا ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ صالح مولى التوامۃ ثقہ ہیں یحییٰ بن معین وغیرہ نے انہیں ثقہ قرار دیا ہے البتہ وہ آخری عمر میں مختلط ہو گئے تھے۔ امام مالکؓ نے چونکہ ان سے آخری عمر میں روایات حاصل کی ہیں اس لئے ان کو ضعیف قرار دیا لیکن یہ حدیث ان سے ابن ابی ذنب نے روایت کی ہے جنہوں نے صالح مولى التوامۃ سے اختلاط سے قبل روایات لی ہیں اس لئے یہ روایت بے غبار ہے، اور اس کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ ابن ابی ذنب بذات خود «صلاة الجنازة في المسجد» کی کراہت کے قائل ہیں کما صرح بہ الحافظ فی الفتحؒ۔ علامہ نوویؒ نے اس حدیث پر دوسرا اعتراض یہ کیا ہے کہ ابوداؤد کے مشہور نسخوں میں «من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء له» کی جگہ «من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیء علیہ» آیا ہے، اس صورت میں مفہوم بالکل بدل جاتا ہے۔

۱۴ (ج ۱ ص ۱۷۱) کتاب الجنائز، باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲ م

۱۵ (ج ۲ ص ۲۵۲) باب الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

۱۶ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب الجنائز ۱۲ م

۱۷ میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳) رقم (۳۸۲۳) ۱۲ م

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۳۰۳، رقم ۳۸۲۳) ۱۲ م

۱۹ (ج ۳ ص ۱۹۹) باب الصلاة علی الجنائز بالمصلی والمسجد ۱۲ م

۲۰ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۱۱) ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والا نسخہ ہی صحیح ہے، جس کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ یہ روایت سنن ابن ماجہ، مسند احمد بن حنبل اور طحاویؒ سب میں ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلیس لہ شیٰ“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے۔ نیز خطیب بغدادیؒ جو سنن ابی داؤد کے اصل راوی ہیں وہ بھی فرماتے ہیں: ”المحفوظ: فلاشیٰ لہ“ پھر ابن ابی ذئبؒ کا مسلک بھی اس بات کی دلیل ہے کہ ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت صحیح ہے اس لئے کہ اگر ”فلاشیٰ علیہ“ والی روایت صحیح ہوتی تو وہ مسجد میں نماز جنازہ کی کراہت کے قائل نہ ہوتے۔

(۳) صحیح مسلم میں روایت ہے ”عن عباد بن عبد اللہ بن الزبیر أن عائشة أمّرت أن یتمّ جنازة سعد بن أبی وقاص فی المسجد فتعلی علیہ فأنکر الناس ذلك علیہا“ اس سے معلوم ہوا کہ عام صحابہ کرامؓ مسجد میں نماز جنازہ پڑھنے کو مکروہ قرار دیتے تھے لہذا ان کے پاس اس سلسلہ میں کوئی نہ کوئی حدیث مرفوع ہوگی ورنہ انکار کی حاجت نہ تھی لیکن اس پر کہا جاتا ہے کہ اسی حدیث میں آگے مذکور ہے کہ حضرت عائشہؓ نے فرمایا ”ما أسمع ما نسی الناس، ما صلح رسول اللہ علی سہیل بن بیضاء إلا فی المسجد“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت عائشہؓ کا یہ استدلال احادیث کلیہ کے مقابلہ میں منقوض ہے اور اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے ”أنہ واقعة حال لا عموم لہا“ اور وہ بارش کی حالت پر بھی محمول ہو سکتا ہے نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ اُس وقت معتكف ہوں اور صحابہ کرامؓ کا انکار اس بات کی دلیل ہے کہ آخر میں معاملہ کراہت پر مستقر ہو گیا تھا۔ اس کے علاوہ سہیل بن بیضاء کے واقعہ کے مقابلہ میں ”فلاشیٰ لہ“ والی روایت قوی ہونے کی حیثیت سے بھی راجح ہو۔ حنفیہ کا اُس صورت میں اختلاف ہے جب جنازہ مسجد کے باہر ہو اور مصلیٰ مسجد کے اندر ہو کہ اس

۱۰ (صلۃ) باب ما جاء فی الصلاة علی الجنائز فی المسجد ۱۲ م

۱۱ عن أبی ہریرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من صلی علی جنازة فلاشیٰ لہ،

مسند امام احمد بن حنبل (ج ۲ ص ۵۰۵) مسند أبی ہریرۃ ۱۲ م

۱۲ (ج ۱ ص ۲۳) باب الصلاة علی الجنازة هل ینبغی أن تكون فی المساجد أولا ۱۲ م

۱۳ نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ بھی ”فلاشیٰ لہ“ یا ”فلا صلاة لہ“ کے الفاظ کے ساتھ آئی ہے (ج ۲ ص ۳۶۵ و ۳۶۶) من

کرم الصلاة علی الجنازة فی المسجد ۱۲ م

۱۴ فنبأ الراية (ج ۲ ص ۲۴۵) فصل فی الصلاة علی المیت ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ ص ۲۱) کتاب الجنائز فصل فی جواز الصلاة علی المیت فی المسجد ۱۲ م

صورت میں نماز جائز ہے یا نہیں ؟ دونوں ہی قول ہیں — دراصل اس اختلاف کی بنیاد اس پر ہے کہ ”من صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ میں ”فی المسجد“ کا تعلق ”صلی“ سے ہے، یا ”جنازہ“ سے۔ اگر ”صلی“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا تقاضا یہ ہوگا کہ جنازہ کے باہر اور مصلیٰ کے مسجد کے اندر ہونے کی صورت میں بھی نماز کی اجازت نہ ہو اور اگر ”جنازہ“ سے اس کا تعلق ہو تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ مذکورہ صورت میں نماز کی اجازت ہوگی۔ اس سلسلہ میں علمائے اصول نے یہ ضابطہ ذکر کیا ہے کہ اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا اثر مفعول تک پہنچ رہا ہے تو اس صورت میں طرف کا تعلق فعل و مفعول دونوں سے ہوگا اور اگر فعل ایسا ہو کہ اس کا ظاہری اثر مفعول تک پہنچ رہا ہو تو طرف کا تعلق صرف فعل سے ہوگا، لہذا اگر کوئی شخص کہے ”إن ضربت ذیذا فی المسجد فاصرائی کذا“ تو اس صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز ہے اس لئے حانت ہونے کے لئے زید کا بھی مسجد میں ہونا ضروری ہے لہذا اگر ضارب مسجد میں ہو اور زید خارج مسجد تو حانت نہ ہوگا، اس کے برعکس ”إن شتمت ذیذا فی المسجد فاصرائی کذا“ کی صورت میں چونکہ فعل مفعول پر اثر انداز نہیں لہذا ”شتم“ کے مسجد میں اور ”زید“ کے خارج مسجد ہونے کی صورت میں بھی حانت ہو جائے گا۔ اس تشریح سے یہ بات واضح ہوتی کہ ان حضرات کا قول رائج ہے جو ”صلاة علی الجنازة فی المسجد“ کے بارے میں عموم کراہت کے قائل ہیں خواہ جنازہ مسجد میں ہو یا باہر اس لئے کہ ”صلاة“ کا اثر بھی میت پر واقع نہیں ہوتا جس کا تقاضا یہ ہے کہ جنازہ باہر ہو صلاة مسجد میں نہ ہونی چاہئے۔

حضرت گنگوہی قدس سرہ نے قول رائج (یعنی جنازہ اگرچہ خارج مسجد ہو مسجد میں نماز تب بھی

۱۔ وفي الدر المختار وغيره : المختار الكراهة مطلقاً سواء كان الميت في المسجد أو خارجه ، بناءً على أن المسجد بُني للمكتوبة وقوابحها ، قال ابن عابدين : أما إذا عللنا بخوف تلويث المسجد فلا يكره إذا كان الميت خارج المسجد ، وإليه مال في البسوط وغيره ، وفي التعليل الأول خفاء إذا لاشك أن الصلاة على الميت دعاء و ذکر وهما مما بُني له المسجد . انتهى - كذا في الأوجز (ج ۴ ص ۲۳۵) الصلاة على الجنازة في المسجد ۱۲ م
۲۔ دیکھئے اصول الشی (ص ۶۵۳) فصل کلمة ”فی“ ناظر ف ، نیز دیکھئے الجامع الکبیر (ص ۳۳۱) باب الحنث فی الشتمة ونحوها ، کتاب الایمان ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے فتح الملہم (ج ۲ ص ۴۹۵) کتاب الجنائز ، کلمة تتعلق بشرح معنی الحديث الوارد فی سنن أبي داود : ”من

صلی علی جنازة فی المسجد فلا شیئ له“ - ۱۲ م

درست نہیں) پر نجاشی کے واقعہ سے استدلال کیا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے نجاشی کی نماز جنازہ مسجد میں نہیں پڑھی بلکہ باوجودیکہ نجاشی کی نعش مسجد میں موجود نہ تھی، اس سے معلوم ہوا کہ میت کے خارج ہونے کی صورت میں بھی مسجد میں نماز جنازہ درست نہیں۔

پھر حکم کی تنگی یا بارش وغیرہ اعذار کی صورت میں مسجد میں نماز جنازہ درست ہے، اس صورت میں بھی بہتر یہ ہے کہ میت امام اور بعض مقتدی خارج مسجد ہوں اور بقیہ مسجد میں، اس لئے کہ یہ صورت بعض احناف کے نزدیک بغیر عذر کے بھی جائز ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء أين يقوم الإمام من الرجل والمرأة

» عن أبي غالب قال: صليت مع أنس بن مالك على جنازة رجل فقام حيال رأسه ثم جاء واجنأه امرأة من قريش فقالوا: يا أبا حمزة، صل عليها فقام حيال وسط السور، اس روایت کے مطابق شافعیہ کا مسلک یہ ہے کہ امام مرد کے جنازے میں سر کے مقابل اور عورت کے جنازے میں وسط میں کھڑا ہوگا، جبکہ امام ابو حنیفہ کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں ایک شافعیہ کے مطابق، اور امام طحاوی نے اسی کو ترجیح دی ہے اور اس کو امام ابو یوسف سے بھی روایت کیا ہے۔
۱۷ چنانچہ نجاشی کا واقعہ مسلم میں اس طرح مروی ہے: » عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غي للناس النجاشي اليوم الذي مات فيه فخرجهم إلى المصلی وکثر أربع تكبيرات « (ج ۱ صفحہ ۳۵۹) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۱۸ دیکھئے الکوکب الدرر (ج ۲ صفحہ ۱۸۴) باب الصلاة على الميت في المسجد ۱۲

۱۹ چنانچہ فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۲ صفحہ ۴۴۵) یعنی امداد المفتین میں اس صورت کو فتاویٰ بزازیہ کے حوالہ سے بلا کراہت جائز قرار دیا ہے لیکن فتاویٰ عالمگیری (ج ۱ صفحہ ۱۶۵، الفصل الخامس في الصلاة على الميت) میں اس صورت کو بھی مکروہ کہا ہے۔ اگرچہ عذر کی صورت میں عالمگیریہ میں بھی جواز ہی کا قول ہے ۱۲ مرتب

۲۰ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۲ صفحہ ۴۵۵) کتاب الجنائز، باب أين يقوم الإمام من الميت إذا صلى عليه - وابن ماجه في سننه (ج ۱) کتاب الجنائز، باب ما جاء في أين يقوم الإمام إذا صلى على الجنازة ۱۲

۲۱ بدائع الصنائع (ج ۱ صفحہ ۳۱۲) فصل وأما بيان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲

۲۲ كما في الهداية مع فتم القدير (ج ۲ صفحہ ۸۹) فصل في الصلاة على الميت ۱۲

۲۳ شرح معاني الآثار (ج ۱ صفحہ ۱۲۲) باب الرجل يصلي على الميت أين ينبغي أن يقوم منه ۱۲

امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت یہ ہے کہ امام میت کے سینے کے مقابل کھڑا ہو خواہ میت مرد ہو یا عورت
 امام ابو یوسفؒ کی مشہور روایت بھی یہی ہے، شیخ ابن ہمامؒ نے امام ابو حنیفہؒ کی اسی روایت کو راجح قرار دیا ہے
 اور اس کی دلیل کے طور پر امام احمدؒ کی ایک روایت ذکر کی ہے: «أَنَّ أَبَا غَالِبٍ قَالَ: صَلَّيْتُ خَلْفَ أَنَسٍ
 صَلَّى جَنَازَةً فَقَامَ حِيَالِ صَدْرِهِ» اور «صدر» ہی وسطِ جسم ہے لیکن اس روایت کے بارے میں علامہ
 عثمانیؒ فتح الملہم میں فرماتے ہیں «ولكني لم أجده إلى الآن في كتب الحديث»
 حضرت شاہ صاحبؒ «العرف الشذی» میں فرماتے ہیں کہ جب امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت
 حدیث باب کے موافق ہے اس لئے حدیث باب میں تاویل کی چنداں حاجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء في ترك الصلاة على الشهيد

«أَنَّ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَخْبَرَهُ وَلَمْ يَصِلْ عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَغْسِلُوا» شہید کو غسل
 نہ دینے کے بارے میں اتفاق ہے بشرطیکہ اس کی شہادت حالتِ جنابت میں واقع نہ ہوئی ہو۔
 البتہ شہید کی نمازِ جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ
 اور امام اسحاقؒ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نمازِ جنازہ نہیں پڑھی جائے گی۔

لَهُ لِأَنَّهُ مَوْضِعُ الْقَلْبِ وَفِيهِ نُورُ الْإِيمَانِ فَيَكُونُ الْقِيَامُ عِنْدَهُ إِشَارَةً إِلَى الشَّفَاعَةِ لِإِيْمَانِهِ - هَذَا مَعَ فَتْحِ الْقَدِيرِ
 (ج ۲ ص ۱۱۲)

طحاوی (ج ۲ ص ۲۳) باب الرجل یصلی علی المیت ایں ینبغی أن یقوم منه ۱۲ م

فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۱۲) ۱۲ م

لأن الرجلین والرأس من جملة الأطراف فیبقى البدن من العجیزة إلى الرقبة فكان وسط البدن هو

الصدر - بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل وأما بیان كيفية الصلاة على الجنازة ۱۲ م

(ج ۲ ص ۵۴) ایں یقوم الإمام من الجنازة وأقوال العلماء فی ذلك ۱۲ م

جامع الترمذی مع العرف الشذی (ج ۱ ص ۱۹۹) — واضح رہے کہ امام ابو حنیفہؒ کی مشہور روایت کو اختیار کرتے ہوئے

صاحب ہدایہ نے حدیث باب میں تاویل کی ہے، فراجعہ ان شئت ۱۲ م

الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۹) کتاب الجنائز، باب الصلاة على الشهيد - وابن ماجہ فی

سننہ (ص ۱۹) باب ماجاء فی الصلاة على الشهداء ودفنہم ۱۲ م

البتہ حضرت حسن بصریؒ اور سعید بن المسیبؒ فرماتے ہیں کہ شہید کو غسل دیا جائیگا۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۲۵ و ۵۲۹) مسألة: قال:

والشهيد إذا مات في موضعه لم يغسل ولم يصل عليه ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ، امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، سفیان ثوریؒ، امام اوزاعیؒ اور ابن ابی یلیٰؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ اس کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی۔ امام احمد اور امام اسحاقؒ کی ایک ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، اہل حجاز کا قول بھی یہی ہے۔

ائمہ ثلاثہ رحمہم اللہ کا استدلال حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی حدیث باب سے ہے جس میں ذکر ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان پر نماز نہیں پڑھی۔
حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :

① مستدرک حاکم میں حضرت جابرؓ کی روایت ہے : « فقد رسول الله صلى الله عليه وسلم حمزة حين جاء الناس من القتال ثم جئ بحمزة فصرخ علي »
اس حدیث پر علامہ شوکانی اور صاحب تحفۃ الاحوذی نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کا مدار ابو حمادؒ الحنفی پر ہے جو متروک ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں اور ان کے بارے میں صحیح یہ ہے کہ ان کی روایت مقبول ہے۔

② سنن ابی داؤد میں حضرت انسؓ کی روایت ہے : « أت النبي صلى الله عليه وسلم مرتين بحمزة وقد مثل به ولم يصل على أحد من الشهداء غيره » امام طحاویؒ نے بھی اس روایت کا اخراج کیا ہے اور اس روایت کی سند بھی قوی ہے، اس روایت میں « ولم يصل على أحد من الشهداء » کا جملہ

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے «الغنی» (ج ۲ ص ۵۲۹)۔ وعدة القاری (ج ۱ ص ۵۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب

۲۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۱۶) ترك الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۳۔ تحفة الأحوذی (ج ۲ ص ۱۴) ۱۳ م

۴۔ چنانچہ جہاں ان کی تصنیف کی گئی ہے وہاں متعدد حضرات نے ان کی توثیق بھی کی ہے، حافظ ذہبیؒ نقل کرتے ہیں : « قال ابن عدي ما أرى بحدیثه بأساً، وكان أحمد بن محمد شعيب يثني عليه شأناً تاماً، وقال الأهوإزی : كان عطاء بن مسلم يوثقه » میزان الاعتدال (ج ۴ ص ۱۶) ترجمة مفضل بن صدقة أبو حماد الحنفی (رقم ۸۴۹) ۱۲ مرتب

۵۔ (ج ۲ ص ۴۴) باب في الشهيد يفضل ۱۲ م

۶۔ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۳ م

آیا ہے، اس کا مطلب آگے آئیگا۔

(۳) مسند احمد میں شعبی سے مروی ہے ”عن ابن مسعود قال: كان النساء يوم أحد خلف المسلمين، يجهزن على جرحى المشركين - إلى أن قال - فوضع النبي صلى الله عليه وسلم حمزة وجىء برجل من الأنصار فوضع إلى جنبه فصلى عليه فرفع الأنصارى وترك حمزة، ثم جىء بآخر فوضع إلى جنب حمزة، فصلى عليه، ثم رفع وترك حمزة حتى صلى عليه يومئذ سبعين صلاة“۔

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ شعبی کا حضرت ابن مسعود سے سماع نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ شعبی ثقہ ہی سے ارسال کرتے ہیں لہذا ان کی حدیث صحیح ہے۔
(۴) سنن ابن ماجہ، سنن کبریٰ بیہقی، مستدرک حاکم اور معجم طبع انی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے ”قال: أتى بهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم أحد، فجعل يصلى على عشرة عشرة، وحمزة هو كما هو يرفعون وهو كما هو موضوع“ (اللفظ لابن ماجہ)
اس روایت پر یزید بن ابی زیاد کی وجہ سے اعتراض کیا جاتا ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ مسلم

۱۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۹۹) باب الشهيد، أحاديث الصلاة على الشهيد - مصنف عبد الرزاق میں بھی یہ روایت شعبی سے حضرت ابن مسعود کے ذکر کے بغیر مروی ہے، فرماتے ہیں: ”صلى رسول الله صلى الله عليه وسلم على حمزة يوم أحد سبعين صلاة“، كلما أتى برجل صلى عليه وحمزة موضوع يصلى عليه معه“ (ج ۳ ص ۵۲۶ و ۵۲۷، رقم ۶۶۵۳) باب الصلاة على الشهيد وغسله ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ حافظ ذہبی تذکرۃ الحفاظ میں نقل کرتے ہیں ”قال أحمد العجلي: مرسل الشعبي صحيح لا يكاد يرسل إلا صحيحاً“ (ج ۱ ص ۸۹ و ۹۰) ترجمة الشعبي (رقم ۷۶) ۱۲ مرتب

۳۔ (ص ۱) باب ماجاء في الصلاة على الشهداء ودفنهم ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱) باب من زعم أن النبي صلى الله عليه وسلم صلى على شهداء أحد ۱۲ م

۵۔ أخرجه الحاكم في المستدرک (في معرفة الصحابة ج ۳ ص ۱۹) والطبرانی في معجمه - كذا في نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱) -

یہ روایت طحاوی میں بھی آئی ہے، دیکھئے (ج ۱ ص ۲۲۲) باب القسلة على الشهداء - سنن دارقطنی میں بھی مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱۶، رقم ۷۷ و ۷۸) کتاب السیر - نیز دیکھئے طبقات ابن سعد (ج ۳ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

کے راوی ہیں اور جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں انہیں ثقہ بھی قرار دیا گیا ہے۔

⑤ صحیح بخاری میں حضرت عقبہ بن عامرؓ سے مروی ہے » أَنَّ السَّيِّدَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خَرَجَ يَوْمًا فَصَلَّى عَلَى أَهْلِ أَحَدِ صَلَاتِهِ عَلَى الْمَيِّتِ الْحَيِّ « یہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال سے کچھ عرصہ پہلے کا واقعہ ہے جس کی حقیقت آگے آرہی ہے۔

⑥ طحاویؒ میں حضرت عبداللہ بن زبیرؓ سے روایت ہے » أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَمَرَ يَوْمَ أَحَدٍ بِحِمَزةٍ فَسَجَى بِبُرْدَةٍ ثُمَّ صَلَّى عَلَيْهِ فَكَبَّرَ تَسْعَ تَكْبِيرَاتٍ ثُمَّ أَتَى بِالْقَتْلِ يَصْفُونَ وَيُصَلِّي عَلَيْهِمْ وَعَلَيْهِمْ مَعَهُمْ «

اس پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ حضرت عبداللہ بن زبیرؓ غزوہ احد کے وقت صرف دو سال کے تھے اس لئے کہ ہجرت کے سال ان کی ولادت ہوئی جبکہ غزوہ احد ۳ھ میں ہوا۔
لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ مرسل صحابی ہے جو بالاتفاق مقبول ہے۔

۱۰ چنانچہ حافظ زیلعیؒ فرماتے ہیں » وَهُوَ مِنْ يَكْتَبُ حَدِيثَهُ عَلَى لِينِهِ وَقَدْ رَوَى لَهُ مُسْلِمٌ مَقْرُونًا بغيره وَرَوَى لَهُ أَصْحَابُ السُّنَنِ، وَقَالَ أَبُو دَاوُدَ: لَا أَعْلَمُ أَحَدًا تَرَكَ حَدِيثَهُ « نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱۱) حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں نقل کرتے ہیں » وَقَالَ عَلِيُّ بْنُ عَاسِمٍ: قَالَ لِمُشْعَبٍ: مَا أَتَى ابْنَ إِذَا كُنْتُ عَنْ يَزِيدَ بْنِ أَبِي زِيَادٍ أَنَّ لَا أَكْتُبُ عَنْ أَحَدٍ « میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۲۳) رقم ۹۶۹۵۔ واضح رہے کہ یہاں یزید بن ابی زیاد سے مراد کوئی ہیں نہ کہ مشقی ۱۲ مرتب

۱۱ (ج ۱ ص ۱۴۹) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۱۲ چنانچہ یہی روایت بخاری کی کتاب المغازی میں بھی آئی ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں: » صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى قَتْلَى أَحَدٍ بَعْدَ ثَمَانِي سِنِينَ كَالْمَوْقِعِ لِلأَحْيَاءِ وَالْأَمْوَاتِ « دیکھئے (ج ۲ ص ۵۴۵) باب غزوة أحد ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۲۴۲) باب الصلاة على الشهداء ۱۲ م

۱۴ دیکھئے اسد الغابہ (ج ۳ ص ۱۶۲ و ۱۶۱) ۱۲ م

۱۵ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں » وَكَانَتْ أَحَدٌ فِي شَوَّالِ سَنَةِ ثَلَاثٍ « فتح الباری (ج ۳ ص ۲۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ م

۱۶ کہ قال ابن الحنبلي في قفوالاثر: » والمختار في التفصيل قبول مرسل الصحابي إجماعاً.... « قواعد علوم الحديث (ص ۱۳۵) الفصل الخامس ۱۲ م

(۷) طحاوی میں ابو مالک غفاری کی مرسل روایت ہے "قال: کان قتلی أحد یوثی بتسعة وعاشرهم حمزة فیصلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم یحملون، ثم یوثی بتسعة فیصلی علیہم وحمزة مکانہ حتی یصلی علیہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم"

(۸) امام ابو داؤد کی "مراشیل" میں حضرت عطاء سے مروی ہے "قال: صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم علی قتلی أحد"

(۹) سنن نسائی میں حضرت شذاد بن الہاد سے ایک قصہ مروی ہے جس میں انہوں نے ایک دیہاتی کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہونے، اسلام لانے اور غزوہ میں شریک ہو کر شہید ہونے کا ذکر کیا ہے اس میں وہ آگے فرماتے ہیں "ثم کفنه النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی جبة النبی صلی اللہ علیہ وسلم ثم قدّمہ فصلی علیہ الخ" یہ روایت امام طحاوی نے بھی ذکر کی ہے۔

اس پر علامہ شوکانی نے یہ اعتراض کیا ہے "وأمّا حدیث شذاد بن الہاد فہو مرسل لا یقرب شذاداً قابلاً"

اس کا جواب یہ ہے کہ شذاد بن الہاد بلاشبہ صحابی ہیں امام بخاری ان کے بارے میں فرماتے ہیں "لہ صحبة" اور حافظ "تقریب التہذیب" میں لکھتے ہیں "صحابی شہد الخندق وما بعدھا" یہ تمام روایات شہید کی نماز جنازہ پر دال ہیں اگر ان میں سے کسی میں ضعف ہو بھی تب بھی کثرت روایات سے اس کی تلافی ہو جاتی ہے۔

جہاں تک حضرت جابر کی حدیث باب کا تعلق ہے جس میں شہدائے اُحد پر نماز کی نفی کی گئی ہے

۱۔ (ج ۱ ص ۲۴۲ و ۲۴۳) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۲۔ (ص ۱۸) فی الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۴۴) الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۴۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۴) باب الصلاة علی الشہداء ۱۲ م

۵۔ نیل الاوطار (ج ۴ ص ۴۴) ترک الصلاة علی الشہید ۱۲ م

۶۔ تہذیب التہذیب (ج ۴ ص ۳۱۹، رقم ۵۴۷۵) ۱۲ م

۷۔ (ج ۱ ص ۲۴۸، رقم ۳۳۳) ۱۲ م

سوجب مذکورہ بالا متعدد روایات سے ان کی نماز جنازہ کا ثبوت ہو گیا تو اس حدیث کی توجیہ کیجائیگی چنانچہ اس کے متعدد جوابات دئے گئے ہیں۔

امام طحاویؒ نے اس کا جواب دیتے ہوئے یہ امکان ذکر کیا ہے کہ ہو سکتا ہے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنفس نفیس تو ان کی نماز جنازہ نہ پڑھی ہو اس لئے کہ آپ زخمی تھے لیکن آپ نے صحابہ کرامؓ کو ان کی نماز جنازہ پڑھنے کا حکم دیدیا ہو لہذا جن روایات میں شہداء اُحد کی نماز جنازہ کی نفی ہے وہ اسی پر محمول ہے۔ لیکن اس توجیہ پر تمام روایات منطبق نہیں ہوتیں۔

دوسری توجیہ یہ ہے کہ حدیث باب میں "لم یصل علیہم" سے مراد یہ ہے کہ آپ نے حضرت حمزہؓ کے سوا کسی پرستقلالاً و منفرداً نماز نہیں پڑھی بلکہ متعدد صحابہ کرامؓ پر ایک ساتھ نماز پڑھی، یہ توجیہ احقر کے نزدیک درست اور بہتر ہے اس لئے کہ اس پر مجموعی طور پر روایات منطبق ہو جاتی ہیں۔ جہاں تک حضرت عقبہ بن عامرؓ کی روایت کا تعلق ہے جس میں وصال سے کچھ پہلے دوبارہ شہدائے اُحد پر "صلاة" کا ذکر ہے اس میں اگرچہ ایک امکان یہ بھی ہے کہ اس سے محض دعا مراد ہو لکما اختاره النوویؒ لیکن ایک قوی امکان یہ بھی ہے کہ آپ نے ان پر باقاعدہ نماز جنازہ پڑھی ہو اور یہ دوسری دفعہ نماز جنازہ کا پڑھا جانا شہدائے اُحد کے ساتھ مخصوص ہو۔

امام طحاویؒ نے اس کی یہ توجیہ بھی کی ہے کہ غزوہ اُحد کے وقت نماز جنازہ واجب نہیں تھی بعد میں جب اس کا وجوب ہوا تو آپ نے دوبارہ نماز ادا فرمائی۔ واللہ اعلم

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴۱) ۲۱۲

۲۔ شہدائے اُحد اور حضرت حمزہؓ پر نماز جنازہ سے متعلق احادیث میں عدد کے لحاظ سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے اس سے متعلق بحث اور تطبیق کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۲ ص ۳۱۲ و ۳۱۳) اور اعلام السنن (ج ۸ ص ۳۰۹ تا ۳۱۱) باب الصلاة على الشهيد ۱۲ مرتب۔

۳۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۵) فرع فی مذاہب العلماء فی غسل الشهيد والصلاة علیہ۔ طبع

دار الفکر ۲۱۲

۴۔ جیسا کہ روایت میں "صلاته علی المیت" کے الفاظ سے یہی معنی سمجھیں آتے ہیں اور دعا والے امکان کی تردید ہوتی ہے اگرچہ علامہ نوویؒ نے "صلاته علی المیت" کی بھی یہ تاویل کی ہے "أی دعائہم کہ دعا صلاة المیت" کما فی المجموع (ج ۵ ص ۲۶۵) لیکن یہ تاویل خلاف ظاہر ہے چنانچہ علامہ عینیؒ نے اس کی سخت تردید کی ہے کما فی عمدۃ القاری (ج ۸ ص ۲۶۵) باب الصلاة على الشهيد ۱۲

۵۔ تفصیل کے لئے دیکھئے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۳) باب الصلاة على الشهداء ۲۱۲

باب ماجاء فی الصلاة علی القبر

حدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ أَخْبَرَنِي مَنْ رَأَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَرَأَى قَبْرًا مَنْتَبِذًا

فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ، فَقِيلَ لَهُ مَنْ أَخْبَرَكَ، فَقَالَ: ابْنُ عَبَّاسٍ «

قبر پر نماز جنازہ کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے، امام مالکؒ کے نزدیک «صلاة علی القبر» علی الاطلاق ناجائز ہے۔ یعنی خواہ اس میت پر پہلے نماز جنازہ پڑھی گئی ہو یا نہ پڑھی گئی ہو۔ امام شافعیؒ، امام احمدؒ اور داؤدؒ ظاہریؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ جو شخص میت کی نماز جنازہ نہ پڑھ سکا ہو اس کے لئے «صلاة علی القبر» کا جواز ہے۔

حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ «صلاة علی القبر» مندرجہ میت کے لئے جائز ہے جبکہ وہ دفن سے پہلے نماز میں شامل نہ ہو سکا ہو یا پھر اس صورت میں جائز ہے جبکہ کسی شخص کو نماز کے بغیر دفن کر دیا گیا، اس کے سوا حنفیہ کے نزدیک جواز کی کوئی صورت نہیں۔

پھر جن حضرات کے نزدیک «صلاة علی القبر» کا جواز ہے وہ اس جواز کے لئے حدوثِ دفن کی شرط لگاتے ہیں، چنانچہ امام شافعیؒ کے نزدیک دفن کئے جانے کے بعد سے ایک مہینہ تک نماز کی گنجائش ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۷) باب الصلاة علی القبر بعد ما یدفن - ومسلم

فی صحیحہ (ج ۱ ص ۸۷) کتاب الجنائز باب الصلاة علی القبر ۱۲ ہ

۲۔ ای بعیداً منفرداً عن القبور ۱۲ ہ

۳۔ البیہ امام مالکؒ کی ایک روایت شاذہ «صلاة علی القبر» کے جواز کی ہے۔ ادجز المسالک (ج ۲ ص ۲۲۳)

التکبیر علی الجنائز ۱۲ ہ

۴۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں: «وإلی متى تجوز الصلاة علی المدفون؟ فیہ ستة أوجه، أحدها:

یصلی علیہ إلی ثلاثة أيام ولا یصلی بعدها، والثانی إلی شهر، والثالث: ما لم یبل جسدہ، والرابع:

یصلی علیہ من کان من أهل فرض الصلاة علیہ یوم موته، والخامس: یصلی من کان من أهل الصلاة

علیہ یوم موته وإن لم یکن من أهل الفرض فیدخل الصبی الممیت، والسادس: یصلی علیہ أبداً فعلى

هذا تجوز الصلاة علی قبور الصحابة رضی اللہ عنہم ومن قبلہم الیوم، وافق الاصحاح علی تضعیف

هذا السادس» کذا فی المجموع ملخصاً (ج ۵ ص ۲۴) إذا صلی علی المیت بودر بدقته الخ ۱۲ مرتب

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک جن دو صورتوں میں "صلاة على القبر" کا جواز ہے وہ جواز صرف اتنی مدت تک ہے جب تک کہ میت کے اعضاء منتشر نہ ہوئے ہوں، پھر اس کی حد میں بیان کی گئی ہے لیکن اصح یہ ہے کہ اس کی کوئی متعین مدت مقرر نہیں بلکہ اماکن کے اختلاف سے حکم مختلف ہو سکتا ہے مدار اسی پر ہے کہ میت کے اعضاء میں انتشار نہ ہوا ہو۔
بہر حال دو صورتوں کے سوا کسی بھی صورت میں امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک "صلاة على القبر" جائز نہیں۔

ہماری دلیل طبرانی میں حضرت انس بن مالکؓ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يُصَلَّى عَلَى الْجَنَائِزِ بَيْنَ الْقُبُورِ" (قال المهيثي) رواه الطبراني في الأوسط وإسناده حسن۔ علامہ عثمانیؒ اس حدیث کو ذکر کر کے فرماتے ہیں کہ جب قبور کے درمیان نماز جنازہ ممنوع ہے تو عین قبر پر نماز جنازہ بطریق اولیٰ ممنوع ہوگی۔
ہماری ایک دلیل تعامل امت بھی ہے کہ سلف و خلف میں سے کسی نے بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ اقدس پر نماز نہیں پڑھی حالانکہ انبیاء علیہم السلام کے اجساد مبارک بعینہ محفوظ رہتے ہیں اور زمین انھیں ادنیٰ نقصان نہیں پہنچاتی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سودہ آپؐ کی خصوصیت ہے اس لئے کہ آپؐ تمام مؤمنین کے ولی ہیں جیسا کہ ارشاد ہے "الْبَيْتُ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ"۔
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر مسلم میں حضرت ابوہریرہؓ کی روایت دلیل ہے "أَنَّ امْرَأَةً سَوْدَاءَ كَانَتْ تَقِمُّ الْمَسْجِدَ أَوْ شَابًا فَقَدْ هَارَسَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلَهَا عَنْهُ، فَقَالُوا: مَاتَ، قَالَ: أَفَلَا كُنْتُمْ آذَنْتُمُونِي؟ قَالَ: فَكَأَنَّهُمْ

۱۔ مذاہب غیرہ کی مذکورہ تفصیل باریۃ المجتہد (ج ۲ ص ۲۳۸)، الباب الخامس، الفصل الأول، المسألة السابعة) اور بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۵) فصل: وأما بيان ما تعبد وما تفسد وما يكره من ماخوذ

۲۔ ۱۲

۳۔ مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۳۹) باب الصلاة على الجنائز بين القبور ۱۲

۴۔ فتح الملمم (ج ۲ ص ۲۹۸) باب ما جاء في الصلاة على القبر الخ ۱۲

۵۔ حوالہ بالا ۱۲

۶۔ سورة الاحزاب آیت ۵۶ - ۱۲

صغروا أمرها أو أمره، فقال: دُتوني على قبره، فدلوه فصلي عليها، ثم قال: إن هذه القبور مملوكة ظلمة على أهلها وإن الله ينورها لهم بصلاتي عليهم^١، اس روایت کا آخری جملہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خصوصیت پر دال ہے۔

اس سے زیادہ صریح روایت صحیح ابن حبان میں حضرت یزید بن ثابتؓ کی ہے، فرماتے ہیں: «خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فلما وردنا البقيع إذا هو بقبر، فسأل عنه؟ فقالوا: فلا نة، فعرها فقال: ألا آذنتوني بها؟ قالوا: كنت قائلاً صاعماً، قال: فلا تفعلوا، لا أعرفن مامات مكرميت ما كنت بين أظهركم إلا آذنتوني به فإن صلاتي عليه رحمة قال: ثم أتى القبر فصفقنا خلفه وكبر عليه أربعاً»

باب ماجاء في القيام للجنازة

«عن عامر بن ربيعة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إذا رايتكم الجنازة فقوموا لها حتى تختلفكم أو توضع»، امام احمد امام اسحاق، ابن حبيب مالک اور ابن ماجہ شون مالکی کے نزدیک جنازے کے لئے قیام اور عدم قیام دونوں کا اختیار ہے بلکہ ابن حزمؒ تو قیام کے استحباب کے قائل ہیں، جبکہ امام مالکؒ، امام ابو حنیفہؒ، امام شافعیؒ اس قیام کو منسوخ مانتے ہیں اور اگلے باب (باب الرخصة في ترك القيام لها) میں حضرت علیؓ کی روایت

۱۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۰۹ و ۳۱۰) کتاب الجنائز ۱۲ مرتب

۲۔ یہ روایت صحیح ابن حبان کے علاوہ مستدرک حاکم (ج ۳ ص ۵۹، کتاب الفضائل) میں بھی آئی ہے اور امام حاکم نے اس پر سکوت کیا ہے، نیز مسند احمد (ج ۲ ص ۲۸۵) میں بھی مروی ہے۔ دیکھئے نصب الراية مع حاشيته بغية المسمى (ج ۲ ص ۲۶۵) فصل في الصلاة على الميت۔

مذکورہ کتب کے علاوہ یہ روایت درج ذیل کتب میں بھی مروی ہے:

سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۸) الصلاة على القبر۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱) باب ماجاء في الصلاة على القبر۔ شرح معانی الآثار (ج ۱ ص ۲۴) باب الدفن بالليل۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۴ ص ۲۸) باب الصلاة على القبر بعد ما يدفن الميت ۱۲۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۱ ص ۱۵۱) باب القيام للجنازة۔ ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۱) فصل في استحباب القيام للجنازة وجواز القعود ۲۳۔

۳۔ مذاہب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۳۱) وحاشیہ الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲۔

کو اس کے لئے نسخ قرار دیتے ہیں » اُنہ ذکر القیام فی الجنائز حتی توضع فقال علی : قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثم قعد^۱، جس کا مطلب یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع میں جنازہ کے لئے قیام فرماتے تھے پھر بعد میں آپ نے اس کو ترک کر دیا تھا، فكان لا یقوم اذا راى الجنائزۃ۔ یہ روایت طحاویؒ میں زیادہ صریح الفاظ کے ساتھ آئی ہے اور نسخ پر دال ہے وعن علی بن ابی طالب قال: قام رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم مع الجنائزۃ حتی توضع وقام الناس معه ثم قعد بعد ذلك وأمرهم بالنعوذ « اس روایت کے رجال مسلم کے رجال ہیں گھنیز بہتی میں بھی مروی ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی قول النبی ﷺ اللحد لنا والشق لغيرنا

» عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ : قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «الْحَدُّ لَنَا وَالشَّقُّ لغيرنا» اس روایت کا ایک مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ لحد «مسلمانوں کے لئے ہے اور شق» یہود و نصاریٰ وغیرہ دوسرے کفار کے لئے، اس صورت میں روایت «شق» پر «لحد» کی فضیلت پر دال ہوگی۔

اس کا دوسرا مطلب یہ بیان کیا گیا ہے کہ «لحد» اہل مدینہ کے لئے ہے اور «شق» اہل مکہ

۱۔ یہ روایت سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزۃ میں بھی آئی ہے ۱۲ م
۲۔ بلکہ سنن ابی داؤد میں حضرت عبادہ بن صامتؓ کی ایک روایت سے ترک قیام کی وجہ بھی معلوم ہوتی ہے فرماتے ہیں : کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقوم فی الجنائزۃ حتی توضع فی اللحد، فمر به حبر من الیہود، فقال: هكذا الفعل، فجلس النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقال: اجلسوا خالفوهم « (ج ۲ ص ۴۵۲) باب القیام للجنائزۃ ۱۲ م

۳۔ (ج ۱ ص ۲۳۵) باب الجنائزۃ تمر بالقوم أیقومون لها أم لا؟ ۱۲ م
۴۔ اعلام السنن (ج ۱ ص ۲۴۸) باب القیام لتابع الجنائزۃ الخ ۱۲ م
۵۔ (ج ۲ ص ۲) باب حجۃ من زعم أن القیام للجنائزۃ منسوخ ۱۲ م
۶۔ الحدیث أخرجه النسائی فی سننه (ج ۱ ص ۲۸۳) باب اللحد والشق۔ وأبو داؤد فی سننه (ج ۲ ص ۴۵۵)
۷۔ باب فی اللحد۔ وابن ماجہ فی سننه (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی استحباب اللحد ۱۲ م
۸۔ صفة اللحد أن یحفر القبر ثم یحفر فی جانب القبلة منه حفیرۃ فیوضع فیہ المیت، وصفۃ الشق أن یحفر حفیرۃ فی وسط القبر فیوضع فیہ المیت۔ برائع الصناع (ج ۱ ص ۳۱۱) فصل وأما سنۃ الحفر ۱۲ مرتبہ

کے لئے، اس صورت میں کسی ایک کی فضیلت کا بیان نہیں ہوگا بلکہ بیانِ واقع ہوگا کہ مدینہ کی زمین سخت ہونے کی بنا پر ”لحد“ کی صلاحیت رکھتی ہے اس لئے اہل مدینہ ”لحد“ بناتے ہیں اور مکہ کی سرزمین چونکہ ریتیلی ہونے کی بنا پر ”لحد“ کی صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے وہاں شق کو اختیار کیا جاتا ہے۔

ان دونوں مطلبوں میں پہلا مطلب رائج ہے، چنانچہ جمہور لحد کی افضلیت کے قائل ہیں البتہ اگر زمین نرم ہو اور اس میں ”لحد“ کی صلاحیت نہ ہو تو شق ہی درست ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الثوب الواحد یلقى تحت المیت

» حدثنا عثمان بن فرقہ قال سمعت جعفر بن محمد عن أبيه قال: الذي الحد قبر رسول الله صلى الله عليه وسلم أبو طلحة، والذي ألقى القبطيفة تحته شقران مولی رسول الله صلى الله عليه وسلم « اس حدیث کی بنا پر شافعیہ میں سے علامہ بغوی فرماتے ہیں کہ قبر میں

۱۔ دیکھئے لمعات التنقیح فی شرح مشکوٰۃ المصابیح (ج ۴ ص ۳۲۹) باب دفن المیت، الفصل الثانی، رقم الحدیث ۱۲ - ۱۴ م

۲۔ كما في شرح النووي على صحيح مسلم (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل في استحباب اللحد ۳ م

۳۔ لیکن یہاں ایک سوال رہ جاتا ہے کہ جب ”لحد“ ”شق“ کے مقابلہ میں افضل ہے اور مدینہ منورہ کی سرزمین اس کی صلاحیت بھی رکھتی ہے تو صحابہ کرام کے درمیان نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ”لحد“ یا ”شق“ بنانے میں اختلاف کیوں ہوا؟ جیسا کہ روایات سے اس اختلاف کا پتہ چلتا ہے، دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۲) باب ماجاء فی الشق اور طبقات ابن سعد (ج ۲ - ۱۹۵) ذکر قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم واللحد -

حضرت گنگوہی قدس سرہ اس اشکال کا جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :-

» والجواب أنهم وإن كانوا على ثقة واستيقان من كون اللحد أفضل إلا أن ما لزمه من العوارض جعل الشق مختاراً عندهم وراجحاً على اللحد، لا لفضل في نفسه على اللحد بل لتلك العوارض، منها ما وقع في تكفينه صلى الله عليه وسلم ودفنه من تأخيرات، فلما أنهم اشتغلوا باللحد لزيادة التراخي على التراخي «، انكوكب الدرر (ج ۲ ص ۱۹۳) مرتب عنی عنہ

۴۔ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۶۵، رقم الحدیث ۱۰۴۷) ۱۲ م

میت کے نیچے چادر وغیرہ بچھانے میں کوئی حرج نہیں لیکن امام شافعیؒ سمیت جمہور اس کی کراہت کے قائل ہیں اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے صحابہ کرامؓ سے یہ عمل ثابت نہیں بلکہ ابورودہ سے مروی ہے فرماتے ہیں : «أوصى أبو موسى حين حضره الموت قال إذا انطلقتم بجنائز فأسرعوا إلى المشي ولا تتبعوني بمجرى، ولا تجعلوا على إحدى شيئا يحول بيني وبين التراب» پھر روایت کے آخر میں ہے : «قالوا له : سمعت فيه شيئا ؟ قال : نعم ، من رسول الله صلى الله عليه وسلم»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے سو یہ فعل حضرت شقرانؓ نے صحابہ کرامؓ کے مشورہ سے نہیں کیا تھا بلکہ عین ممکن ہے کہ صحابہ کرامؓ کو اس کا علم ہی نہ ہو، پھر قبر مبارک بھی گہری تھی اس میں آسانی سے چادر بھی نظر نہ آ سکتی تھی۔

پھر خود حضرت شقرانؓ کا یہ فعل سنت تدفین کے طور پر نہ تھا بلکہ وہ یہ چاہتے تھے کہ آپ کی چادر آپ کے بعد کوئی استعمال نہ کر سکے جیسا کہ التلخیص الجبیر کی ایک روایت میں اس کی تصریح بھی آئی ہے۔
اس کے علاوہ حافظ نقل کرتے ہیں : «وذكر ابن عبد البر أن تلك القطيفة استخرجت

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۲) ۲۱۲

۲۔ بلکہ حضرت ابن عباسؓ سے اس کی کراہت بھی منقول ہے چنانچہ امام بیہقیؒ فرماتے ہیں «وقد روى عن يزيد بن الأصم عن ابن عباس أنه كره أن يجعل تحت الميت ثوباً في القبر» سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۹۵) کتاب الجنائز، باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۲۱۳

۳۔ سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۹۵) کتاب الجنائز، باب لا يتبع الميت بنار ۲۱۴

۴۔ الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۱۹) ۲۱۵

۵۔ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : «وردى ابن إسحاق في المغازي والحاكم في المستدرک من طريقه والبيهقي عنه عن طريق ابن عباس قال : كان شقران حين وضع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حفرته أخذ قطيفة قد كان يلبسها ويفترشها فدفعها معه في القبر وقال : والله لا يلبسها أحد بعدك فدفنت معه» التلخیص الجبیر (ج ۲ ص ۱۳)، تحت رقم ۷۸۷ کتاب الجنائز۔

امام بیہقیؒ اپنی سنن کبریٰ میں اس روایت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں : «ففي هذه الرواية - إن كانت ثابتة - دلالة على أنهم لم يفترشوها في القبر استعجالاً للسنة في ذلك» (ج ۳ ص ۳۹۵) باب ما روى في قطيفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ۱۳ مرتب

قبل أن يمهال التراب، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب صحابہ کرام کو اس چادر کے رکھنے کا علم ہوا تو انہوں نے وہ چادر گلوادی، اس سے بھی جہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في تسوية القبر

«عن أبيه وائل أن علياً قال لأبي الهياج الأسدي: أبعثك على ما بعثني به النبي صلى الله عليه وسلم: أن لا تدع قبراً مشرفاً إلا تسويته ولا تمثالاً إلا طمسته» اس روایت میں قبر مشرف سے مراد وہ قبر ہے جو قدرِ سنون سے زائد اونچی ہو، دراصل اہل جاہلیت قبروں پر باقاعدہ عمارت بنا لیتے تھے اور انہیں بہت زیادہ اونچا کر دیتے تھے اسلئے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے منع فرمایا۔ لہذا اس روایت میں "تسویہ" سے مراد بالکل زمین کے برابر کر دینا نہیں ہے جیسا کہ بعض اہل ظاہر نے سمجھا بلکہ اس کا صحیح ترجمہ "ٹھیک کرنا" یعنی "قاعدہ کے مطابق لانا" ہے کما فی قولہ تعالیٰ: «وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّيْنَاهَا» چنانچہ بیشتر فضہاء کے نزدیک قبر کو ایک بالشت تک بلند کرنا مشروع ہے اور اس کا جواز متعدد روایات سے ثابت ہے۔

سنن ابی داؤد میں حضرت قاسم بن محمد بن ابی بکرؓ کا واقعہ مذکور ہے کہ انہوں نے حضرت عائشہؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور یحییٰؑ کی قبریں دیکھنے کی فرمائش کی، اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: «فكشفت لي عن ثلاثة قبور لا مشرفة ولا لاطئة الخ» یعنی وہ قبریں نہ زیادہ اونچی تھیں اور نہ زمین

۱۔ التلخیص (ج ۲ ص ۱۳) اسی مقام پر حافظ آگے چل کر لکھتے ہیں «در روی الواقدي عن علي بن حسين أنهم أخرجوها، وبذلك جزم ابن عبد البر ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه مسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۳۱۲) فصل في تسوية القبر۔ وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۲۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

۳۔ سورة الشمس آیت ۷، ۸ - ۱۲ م

۴۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل وأما سنة الدفن - المجموع (ج ۵ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) ولا يزداد في التراب التي أخرج من القبر الخ - اور المغنی (ج ۲ ص ۴۰۵) فصل وإذا فرغ من اللحد أهال عليه التراب الخ ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۹) باب في تسوية القبر ۱۲ م

کے برابر۔

صحیح ابن حبان اور بیہقی میں حضرت جابرؓ کی حدیث ہے "أَنَّ أَلْحَدَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا وَرَفَعَ قَبْرَهُ عَنِ الْأَرْضِ قَدْرَ شَبْرٍ" نیز امام ابو داؤد نے اپنی "مرا سیل" میں صالح بن ابی صالحؓ سے روایت کیا ہے "رَأَيْتُ قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ شَبْرًا أَوْ نَحْوًا مِنْ شَبْرٍ يَعْنِي فِي الِارْتِفَاعِ"۔

حدیث باب میں "تسویہ" کا جو مطلب ہم نے بیان کیا اگلے باب میں ابو مرشد غنویؒ کی روایت سے اس کی تائید ہوتی ہے فرماتے ہیں "لَا تَجْلِسُوا عَلَى الْقُبُورِ وَلَا تَقْصُوا إِلَيْهَا" ظاہر ہے کہ اگر قبر زمین کے بالکل برابر ہو اور اس میں اور زمین میں امتیاز نہ ہو تو اس حکم پر کیسے عمل ہو سکتا ہے؟ نیز پیچھے حضرت ابن عباسؓ کی حدیث گزری ہے: "وَرَأَى قَبْرًا مُنْتَبِذًا فَصَفَّ أَصْحَابَهُ خَلْفَهُ فَصَلَّى عَلَيْهِ" اگر قبر متوازن ہو تو آپ اُسے کیسے پہچانتے جبکہ وہ قبرستان سے بالکل الگ تھی۔ ایک اور مضبوط دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثمالیؒ کی روایت ہے "أَنَّ رَأَى قَبْرَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مُسْتَمًّا"۔

ان تمام روایات سے قبر کو ایک حد تک بلند کرنے کی اجازت معلوم ہوئی البتہ ایک شبر سے زیادہ قبر کو بلند کرنا مکروہ ہے اور جو قبر اس سے زیادہ بلند ہو اس کو ایک شبر تک لے آنا مستحب ہے، حدیث باب میں "لَا تَدْعُ قَبْرًا مُشْرِفًا إِلَّا تَسْوِيْتَهُ" اسی پر محمول ہے۔

۱۔ (ج ۳ ص ۱۴) باب لا یزاد فی القبر علی اکثر من ترابہ لئلا یرتفع جدًّا۔ بیہقی کی اس روایت میں "ورفع قبرہ من الارض نحوًا من شبر" کے الفاظ آئے ہیں۔ ۱۲ م

۲۔ التلخیص الجیر (ج ۲ ص ۱۳، رقم ۷۸۹) ۱۲ م

۳۔ (ص ۱۸) فی الدفن ۱۲ م

۴۔ ترمذی (۲ ص ۱۵۵) باب ماجاء فی الصلاة علی القبر ۱۲ م

۵۔ (ج ۱ ص ۱۸) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وعمر ۱۲ م

۶۔ اس روایت کے بارے میں علامہ ماردینی فرماتے ہیں "الظاهر أن المراد قبور المشركين، بقربة عطف القتال" علیہا، وكانوا يجعلون علیہا الأضاب والأبنية فأراد علیہ السلام إزالة آثار الشرك "الجوهر النقی فی ذیل السنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۲ ص ۴) باب تسوية القبور أو تسطیحها۔ اس قول کی تفسیر پر "إلا تسویته" سے قبروں کو یکسر ختم کر کے زمین کے برابر کر دینا بھی مراد لیا جاسکتا ہے مگر حکم قبور مشرکین کے ساتھ مخصوص ہوگا ۱۲ مرتب

پھر قبروں کو ایک بالشت کے بقدر اونچا کرنے کی ہیئت کیا ہوگی اس کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام احمدؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ قبر کو کوہن نما بنایا جائے گا جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک اس کو مسطح اور مرتع بنایا جائے گا۔
ہماری دلیل صحیح بخاری میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے جو ابھی گزر چکی ہے یعنی «أندہ رأی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم مستمًا»۔

نیز مصنف ابن ابی شیبہؒ میں سفیان ثوریؒ کی روایت ہے فرماتے ہیں «دخلت البیت الذی فیہ قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فرأیت قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبر ابی بکر وعمر مسقنًا» اس روایت کی سند بھی صحیح ہے کما فی اعلام السنن۔ ابن سعد نے بھی طبقات میں اس روایت کو ذکر کیا ہے۔

امام شافعیؒ اپنے استدلال میں فرماتے ہیں «بلغنا أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سطح قبر ابنہ ابراہیمؑ» نیز حدیث باب میں «الأسویتہ» کو بھی سطح بنانے پر محمول کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ یہ اختلاف فضیلت میں ہے ورنہ جائز دونوں طریقے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرخصة فی زیارة القبور

«عن سلیمان بن بريدة عن أبيه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قد كنت

لہ المغنی (ج ۲ ص ۵۵) فصل: وتسنيما القبور أفضل من تسطيحہ۔ بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۳۱)

فصل وأما سنة الدفن ۱۲ م

لہ (ج ۳ ص ۳۳) ما قالوا فی القبر یسئم۔ مصنف میں اس مقام پر تسنیم قبر سے متعلق اور بھی روایات ذکر ہیں۔

فلیراجع ۱۲ م

لہ (ج ۸ ص ۲) باب النہی عن تربیع القبور واختیار تسنیمہا ۱۲ م

لہ (ج ۲ ص ۳۰) ذکر تسنیم قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

لہ المغنی (ج ۲ ص ۵۰) ۱۳ م

لہ نسب الایہ (ج ۲ ص ۳۰) فصل فی الدفن ۱۳ م

لہ فتح الباری (ج ۳ ص ۲) باب ماجاء فی قبر النبی صلی اللہ علیہ وسلم وقبر ابی بکر وعمر رضی اللہ عنہما ۱۳ م

لہ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۱۲) فصل فی الذہاب إلی زیارة القبور۔ والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۱۸) زیارة القبور ۱۳ م

نہایتکم عن زیارة القبور وقد اذن لمحمد فی زیارة قبر أمه فزوروها فإنها تذکر
الآخرة « بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے شروع اسلام میں جبکہ قوم کے عقائد بختہ نہ تھے زیارت
قبر سے منع فرما دیا تھا لیکن بعد میں جب عقائد میں پختگی پیدا ہو گئی تو زیارت قبور کی اجازت دیدی
گئی کما فی حدیث الباب۔

حدیث باب میں جو »فزوروها« کا صیغہ امر ہے وہ اباحت اور ندب کے لئے ہے چنانچہ
جمہور کا اس پر اتفاق ہے کہ مردوں کے لئے زیارت قبور مسنون و مستحب ہے واجب نہیں البتہ صرف
ابن حزم اس بات کے قائل ہیں کہ زیارت قبور مردوں کے لئے واجب ہے اگرچہ زندگی میں ایک مرتبہ ہو
وہ حدیث باب میں »فزوروها« کے امر کو وجوب کے لئے مانتے ہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی کراهیة زیارة القبور للنساء

»عن ابی ہریرۃ أن رسول الله صلی الله علیه وسلم لعن من قارات القبور« جمہور کے
نزدیک عورتوں کے لئے زیارت قبور مکروہ ہے۔
جہاں تک حنفیہ کا تعلق ہے سو اس بارے میں ان کی دو روایات ہیں ایک عدم جواز
کی، جس کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہے۔

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱۲) ۲۱۲

۲۔ فتح الباری (ج ۲ ص ۱۴۴) باب زیارة القبور۔ ونیل الاوطار (ج ۲ ص ۱۱۸ و ۱۱۹) باب استحباب

زیارة القبور للرجال دون النساء ۲۱۲

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه فی سنته (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی النهی عن زیارة النساء القبور ۲۱۲

۴۔ خود اصحاب مذاہب کے ہاں اس مسئلہ میں اختلاف ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵

ص ۳۰۹ تا ص ۳۱۱) ویستحب للرجال زیارة القبور۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۷) مسألة: قال: وتكره للنساء۔

الفقہ الاسلامی وأداتہ (ج ۲ ص ۵۳۹ تا ۵۴۲) زیارة القبور ۲۱۲

۵۔ حنفیہ کے نزدیک زیارت قبور للنساء کے عدم جواز کی کوئی مطلق روایت تو اعتراف کو نہ مل سکی البتہ صاحب

رد المحتار لکھتے ہیں »وقال الخیر الرہلی: إن كان ذلك لتجد ميل الحزن والبكاء واللذ على ما جرت به عادة تہنئ

فلا تجوز« کذا فی فتح المہم (ج ۲ ص ۵۱۲) أحادیث زیارة القبور ۱۲ مرتب

دوسری روایت یہ ہے کہ زیارت قبور عورتوں کے لئے بھی بغیر کراہت کے جائز ہے۔ فتاویٰ عالمگیری میں شمس الائمہ سرخسیؒ سے نقل کیا گیا ہے: «الأصح أنه لا بأس بها»۔

اس قول کی تائید کچھ باب میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے ہوتی ہے جس میں مانع کے بعد «فزوجوها» کا حکم دیا گیا ہے جو مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے اس لئے کہ عورتیں تمام احکام میں مردوں کے تابع ہوتی ہیں۔ حافظ ابن حجرؒ نے التلخیص المجرب میں میں زیارت قبور للنساء کے جواز پر مسلم میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے استدلال کیا ہے کہ حضرت عائشہؓ نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا: «کیف أقول لهم يا رسول الله؟» (تعنی إذا زارت القبور) قال: قولي: السلام على أهل الديار من المؤمنين والمسلمين ويرحم الله المستقدمين منا والمستأخرين وإنا إن شاء الله بكم لله للاحقون۔

حافظؒ نے جواز کی ایک دلیل مستدرک حاکم کے حوالہ سے ذکر کی ہے «عن علي أن فاطمة بنت النبي صلى الله عليه وسلم كانت تزور قبر عمها حمزة كل جمعة فتصلي وتبكي عنده»۔ لیکن اس روایت کی سند ضعیف ہے کما حقہ الذہبیؒ۔

جواز کی ایک دلیل صحیح بخاری میں حضرت انسؓ کی روایت ہے «قال: مر النبي صلى الله عليه وسلم بامرأة تبكي عند قبر، فقال: اتقي الله واصبري، قالت: إليك عني (أمرني تنفخ عني وأبعد) فإنك لم تصب بمصيبتي، ولم تعرفه، فقيل لها: إنه النبي صلى الله عليه وسلم فأنت باب النبي صلى الله عليه وسلم»۔

۱۔ چنانچہ فتاویٰ عالمگیری میں ہے «لا بأس بزيارة القبور وهو قول أبي حنيفة رحمه الله تعالى وظاهر قول محمد رحمه الله تعالى يقتضي الجواز للنساء أيضًا لأنه لم يخص الرجال (ج ۵ صفحہ ۲۵) کتاب الکراہیۃ، الباب السادس عشر فی زیارة القبور ۱۲ م ۲ چنانچہ مبسوط سرخسی میں مراحت کے ساتھ ذکر ہے «والأصح عندنا أن الرخصة ثابتة في حق الرجال والنساء جميعًا»۔ دیکھئے (ج ۲ صفحہ ۲۲) کتاب الأشربة، الرخصة فی زیارة القبور ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ صفحہ ۱۳۴) تحت رقم ۹۱ - ۱۲ م

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ صفحہ ۲۱۱) قبیل کتاب الزکوٰۃ ۱۲ م

۵۔ تلخیص (ج ۲ صفحہ ۱۳۴) ۱۲ م

۶۔ چنانچہ حافظ ذہبیؒ لکھتے ہیں: (قلت) هذا منكر جذاوسيلمان ضعف۔ دیکھئے تلخیص المستدرک بذیل المستدرک

(ج ۱ صفحہ ۲۴۴) کتاب المجائز ۱۲ مرتب

۷۔ (ج ۱ صفحہ ۱۱۱) باب زیارة القبور ۱۲ م

فلم تجد عنده بوابين، فقالت: لم أعرفك، فقال: إنما الصبر عند الصدمة الأولى «
 معلوم ہوا کہ آپ نے اس عورت کو صبر کی تلقین تو کی لیکن زیارت قبر کی وجہ سے اس پر کوئی نیکر نہیں فرمائی۔
 زیارت القبور للنساء کے جواز کی ایک سیل طبقات ابن سعد کی روایت ہے « أخبرنا موسى بن
 داود سمعت مالك بن أنس يقول: قسم بيت عائشة باثنين، قسم كان فيه القبر، وقسم
 كان تكون فيه عائشة وبينهما حائط، فكانت عائشة ربما دخلت حيث القبر فضلاً، فلما
 دُفن عمر لم تدخله إلا وهي جامعة عليها ثيابها »

حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں « احوال کے اختلاف سے حکم بدل جائیگا، مطلب یہ ہے کہ اگر عورتوں
 سے کثرت جبرع یا بے پردگی، مردوں سے اختلاط یا بدعات کے ارتکاب یا کسی اور فتنے کا اندیشہ ہو تو ممانعت
 رائج ہے اور ایسا اندیشہ نہ ہو تو جائز ہے، اگلے باب میں حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کے واقعہ سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے
 کہ ان کا حضرت عبدالرحمن بن ابی بکر کی قبر پر جانا زیارت قبور للنساء کے جواز کی دلیل ہے اور آخر میں یہ فرمانا کہ
 « ولو شهدت ما زرتك » اس بات کی دلیل ہے کہ اس اجازت کو عام نہ کرنا چاہئے کیونکہ عام اجازت سے
 خطر ہے کہ عورتیں شرائط کی پابندی نہیں کریں گی۔ واللہ اعلم

۱۰ (ج ۲ ص ۲۹۷) ذکر موضع قبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ۱۲ م

۱۱ یعنی عام لباس میں، « يقال: تفضلت العروة: إذا لبست ثياب مہنتها أو كانت في ثوب واحد فمضى فضل
 والرجل فضل أيضاً۔ » النہایہ فی غریب الحدیث والارشاد (ج ۳ ص ۲۵۶) ۱۲ م

۱۳ زیارت قبور للنساء کے جواز کی ایک اور دلیل « التمهید » میں عبداللہ بن ابی ملیک کی روایت ہے « أن عائشة رضي
 تعالى عنها أقبلت ذات يوم من المقابر فقلت لها: يا أم المؤمنين، من أين أقبلت؟ قالت: من قبر أبي عبد الرحمن
 بن أبي بكر رضي الله عنه، فقلت لها: أليس كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينهى عن زيارة القبور؟ قالت:
 نعم، كان ينهى عن زیارتها ثم أمر بزیارتها » کذا فی عمدة القاری (ج ۸ ص ۶۹) باب زیارة القبور۔

اس سے معلوم ہوا کہ پچھلے باب میں « قد كنت نهيتكم عن زيارة القبور..... » فرمودہا، والی روایت میں حضرت

عائشہ رضی اللہ عنہا کے نزدیک اجازت مردوں اور عورتوں سب کو شامل ہے ۱۲ م

۱۴ دیکھئے العرن الشذی تحت سنن الترمذی (ج ۱ ص ۲۲۲) ۱۳ م

باب ماجاء فی الزیارة للقبور للنساء

”عن عبد اللہ بن ابی ملیکۃ قال : توفي عبد الرحمن بن ابی بکر بالحبیثی ، قال : فحمل
إلی مکة فدفن فیہا “ میت کو ایک مقام سے دوسرے مقام کی طرف منتقل کرنے کے بارے میں اختلاف
ہے بعض حضرات کے نزدیک یہ مکروہ ہے اور بعض کے نزدیک جائز ، ایک قول یہ ہے کہ ایک دو میل شہر سے
باہر لیجانے میں حرج نہیں اس سے زائد مکروہ ہے ، ایک قول یہ ہے کہ مادون السفر لیجانے کی گنجائش
ہے ، ایک قول یہ ہے کہ سفر کے بعد لیجانا بھی مکروہ نہیں ، امام شافعی فرماتے ہیں کہ میت کو ایک جگہ سے
دوسری جگہ لیجانا پسندیدہ نہیں الا یہ کہ مکہ ، مدینہ اور بیت المقدس میں سے وہ کسی سے قریب ہو تو اس
صورت میں وہاں منتقل کر دینا درست ہے ۔ امام محمد سے منقول ہے کہ ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرنا گناہ
اور محصیت ہے ۔^۱

بہر حال حنفیہ کے ہاں فتویٰ اس پر ہے کہ نعش کو ایک مقام سے دوسرے مقام تک لیجانا جائز
نہیں الا یہ کہ وہ دوسرا مقام ایک دو میل کے فاصلہ پر ہو اور دفن کے بعد نعش نکال کر لے جانا تو ہر حالت
میں ناجائز ہے ۔^۲

فلما قدمت عائشة أتت قبر عبد الرحمن بن ابی بکر فقالت :

وكتا كند ما ف جذیمة حقبة من الدهر حتی قیل لب یتصدعاً
فلما تفرقنا كآف و مالكا لطول اجتماع لم نبت ليلة معاً

۱۔ لم یخرجہ من اصحاب الکتب الستة أحد سوى الترمذی - قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی - سنن ترمذی (۳/۲۵۵)
ص ۳۴۱ ، رقم (۱۰۵۵) ۱۲ م

۲۔ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۶۳ و ص ۱۶۴) باب هل یخرج المیت من القبر واللحد لعلہ -
اوجز المسائلک (ج ۴ ص ۲۵۴) ماجاء فی دفن المیت ۱۲ مرتب

۳۔ احکام میت (ص ۸۸) ۱۲ م

۴۔ ترجمہ :- ہم ایک طویل عرصہ تک جدیمہ کے دو مصاحب کی طرح تھے (کہ کبھی جدا نہ ہوتے تھے) یہاں تک کہ کہا جانے لگا کہ یہ دونوں
ہرگز جدا نہ ہوں گے ، پھر جب ہم ایک طویل عرصہ ساتھ رہنے کے بعد جدا ہو گئے تو ایسے ہو گئے گویا کہ میں نے اور مالک نے ایک رات کبھی
ساتھ نہیں گذاری ۔

ان دونوں اشعار سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے لمعا التفتیح (ج ۴ ص ۳۵۵ و ۳۵۶) باب دفن المیت ، الفصل الثالث ،

رقم (۱۴۱۸) ۱۲ مرتب

جذیمہ عراق کے بادشاہوں میں سے ایک بادشاہ کا نام ہے اس کے دو مصاحب تھے مالک اور عقیل جو ایک طویل عرصہ تک اس کے ساتھ رہے، دونوں ہمیشہ اکٹھے اور ساتھ رہتے تھے یہاں تک سچی دوستی اور طویل رفاقت میں ضرب المثل بن گئے۔

”حقبہ“ طویل زمانے کو کہتے ہیں۔

یہ دونوں شعر متعم بن نویرہ یروعی کے ہیں جو اس نے اپنے بھائی مالک بن نویرہ کے مرثیہ میں کہے ہیں جو واقعہ ردت میں حضرت خالد بن لیث کے ایک شکر می حضرت ضرار بن الازور کے ہاتھوں قتل کیا گیا متعم کو اپنے بھائی مالک سے شدید محبت تھی اس نے متعدد قصائد مرثیہ کے طور پر مالک کے بارے میں کہے، ادب میں اس کے مرثی کو بڑا مقام حاصل ہے، حضرت عمرؓ ان کے مرثی کو پسند فرماتے تھے اور بلا کر سنا کرتے تھے ایک مرتبہ آپ نے اس سے پوچھا ”انک لتجزل فی مدح أخیک فأین هو منک؟“ اس پر متعم نے یہ بلیغانہ جواب دیا :

”کان والله أخی فی اللیلۃ ذات الأفریز والصریر کب الجمل الثقال وینجب الفرس الجرور
ویمحل الرمح الطویل وعلیہ الشملۃ القلوت وهو بین مزادین فیصبح وهو متبسم“۔

باب ماجاء فی الدفن باللیل

”عن ابن عباس أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم دخل قبراً لیلاً“ اس سے معلوم ہوا کہ میت کورات کو دفنانا جائز ہے، چنانچہ جمہور کا یہی مسلک ہے۔

۱۵ مالک بن نویرہ کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ کسی غلط فہمی کی بناء پر سلمان ہونے کی حالت میں قتل کیے گئے، دیکھئے اسد الغابہ (ج ۲ ص ۹۵) ترجمۃ خالد بن الولید۔

مالک بن نویرہ اور متعم سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے الکامل لابن الاثیر (ج ۲ ص ۳۵۷ تا ۳۶۰) ذکر مالک بن نویرہ ۱۲ مرتب

۱۶ کافی نزہۃ الأبصار بطرائف الأخبار والأشعار (ج ۲ ص ۱۸، شعر متعم بن نویرہ الیروعی)۔

ترجمہ : خدا کی قسم! میرا بھائی جاڑے کی ٹھٹھری ہوئی رات میں سرکش اونٹوں پر سوار ہوتا، منہ زور گھوڑے دوڑاتا، لمبے لمبے نیزے اٹھاتا، ایسے میں اس پر صرف ایک تنگ چادر ہوتی اور وہ پانی کی دو مشکوں کے درمیان بیٹھا ہوتا، جب صبح ہوتی تو اس پر تبسم کھیل رہا ہوتا ۱۲ مرتب

۱۷ الحدیث لم یخرجہ من أصحاب الکتب الستۃ أحد سوء الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی۔
جامع ترمذی (ج ۳ ص ۳، رقم ۱۰۵۷) ۱۲ م

اللبث حسن بصریؒ، سعید بن المسیبؒ اور قتادہؒ کے نزدیک رات کو دفنانا مکروہ ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے، ابن حزمؒ کہتے ہیں رات کو دفنانا جائز ہی نہیں الایہ کہ کوئی مجبوری ہو۔

ان حضرات کی دلیل حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت ہے » اَنْ رَجُلًا مِنْ بَنِي عَذْرَةَ دُفِنَ لَيْلًا وَلَمْ يَصَلِّ عَلَيْهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَفُتِيَ عَنْ الدَّفْنِ لَيْلًا « نیز حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے » اَنْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تَدْفِنُوا مَوْتَاكُمْ بِاللَّيْلِ «
 حدیث باب کے علاوہ جمہور کی دلیل صحیح بخاری میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے » قَالَ : صَلَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ بَعْدَ مَا دُفِنَ بَلِيلَةً قَامَ هُوَ وَأَصْحَابُهُ وَكَانَ سَأَلَ عَنْهُ ، فَقَالَ : مَنْ هَذَا ؟ قَالُوا : فُلَانٌ ، دُفِنَ الْبَارِحَةَ ، فَصَلُّوا عَلَيْهِ « اگر میت کورات کو دفن کرنے میں کوئی کراہت ہوتی تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس موقع پر ضرور نکیر فرماتے۔
 نیز رات کو دفنانا خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے ثابت ہے، چنانچہ سنن ابی داؤد میں حضرت جابر بن عبد اللہؓ کی روایت آئی ہے فرماتے ہیں » رَأَى نَاسًا نَارًا فِي الْمَقْبَرَةِ ، فَأَتَوْهَا . فَاِذَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْقَبْرِ ، وَاِذَا هُوَ يَقُولُ : نَاوِلُونِي صَاحِبَكُمْ اَلْمَ «
 اس کے علاوہ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم، حضرت ابو بکر صدیقؓ، حضرت عثمان غنیؓ، حضرت علیؓ اور حضرت فاطمہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم رات کو دفنائے گئے، کتب حدیث میں اور بھی اس قسم کے واقعات مل سکتے ہیں، ان تمام واقعات کو ضرورت یعنی خوف زحام یا خوف حرب وغیرہ پر محمول کرنا تکلف سے خالی نہیں۔

جہاں تک ان روایات کا تعلق ہے جن سے رات کو دفنانے کی ممانعت یا کراہت معلوم ہوتی ہے ان کا جواب یہ ہے کہ وہ ممانعت رات کو دفنانے کی کراہت کی وجہ سے نہ تھی بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اپنے زمانہ میں فوت ہونے والے تمام مومنین کی نماز جنازہ پڑھنا چاہتے تھے اور آپ کا

۱۔ ان دونوں روایات کے لئے دیکھیے طحاوی (ج ۱ ص ۲۴) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۱۹۹) باب الدفن باللیل ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۵۵) باب فی الدفن باللیل ۱۲ م

۴۔ دیکھیے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۲۴) باب ماجاء فی الدفن باللیل۔ طبقات ابن سعد (ج ۲ ص ۳۰۵ و ۳۰۶)

۵۔ ذکر دفن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔ اسد الغابہ (ج ۴ ص ۳۹) ترجمہ علی بن ابی طالب ۱۲ مرتب

ارشاد تھا « لا أعرفن ما مات منكم ميت ما كنت بين أظهركم إلا أذنتوني به فإن صلاتي عليه رحمة » اور رات کو دفنانے میں چونکہ اس کا خطرہ تھا کہ آپ کی راحت کو ملحوظ رکھتے ہوئے آپ کو اس کی اطلاع نہ دی جائے اس لئے ممانعت کی گئی۔ واللہ اعلم

« فأسوج له سراج » معلوم ہوا کہ ضرورت کے موقع پر قبر کے پاس روشنی وغیرہ کا انتظام کیا جاسکتا ہے، البتہ محض زینت کے لئے چراغ وغیرہ کا جلانا درست نہیں۔

« فأخذہ من قبل القبلة » حنفیہ کے نزدیک سنت یہ ہے کہ میت کو قبلہ کی جانب سے قبر میں داخل کیا جائے جس کی صورت یہ ہو کہ جن ازہ کو قبر سے قبلہ کی جانب میں رکھا جائے اور پھر اس کو اُسی جانب عرضاً قبر میں اتارا جائے۔

امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک « سل » افضل ہے، اس کی صورت یہ ہوگی کہ میت کو قبر کی پائنتی کی جانب اس طریقہ سے رکھا جائے کہ میت کا سر قبر کی پائنتی کے ساتھ ہو، پھر اس کو قبر میں کھینچا جائے اس طور پر کہ سر پہلے قبر میں داخل ہو اور پاؤں بعد میں۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب ہے جس میں « فأخذہ من قبل القبلة » کے الفاظ آئے ہیں۔ لیکن حدیث باب پر یہ اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس کا مدار تجلج بن اوطاة پر ہے جو حدس ہیں اور یہاں اس نے سماع کا ذکر نہیں کیا بلکہ عنعنہ کیا ہے۔

۱۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۱۶) فصل في الصلاة على الميت ۱۲ م

۲۔ یہ جواب مزید وضاحت کے ساتھ طحاوی (ج ۱ ص ۲۴۴، باب الدفن باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۳۔ شروع باب سے یہاں تک کی شرح مرتب کی تحریر کردہ جو بیشتر عمدة القاری (ج ۸ ص ۱۵۱ و ۱۵۲)، باب الدفن

باللیل) سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۴۔ بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) فصل و أما سنة الدفن ۱۲ م

۵۔ « سل » کی کیفیت بدائع الصنائع (ج ۱ ص ۳۱۸) میں مذکورہ تفصیل سے ذرا مختلف بیان کی گئی ہے لیکن ہم

نے اس سلسلہ میں اصحاب مذاہب کی کتابوں پر اعتماد کیا ہے، دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۹۴) فرع فی مذاہب

العلماء فی کیفیت إدخال الميت القبر، نیز دیکھئے (ص ۲۹۱ و ۲۹۲) — المعنی (ج ۲ ص ۹۶) مسألة :

قال : ويدخل قبره من عند رجليه ۱۲ مرتب

۶۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۳۳) فصل في الدفن ۱۲ م

اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت کو امام ترمذی نے ”حسن“ قرار دیا ہے اور امام ترمذی حدیث اور فن رجال دونوں کے امام ہیں، لہذا ان کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس حدیث سے استدلال کے لئے کافی ہے نیز معلوم ہوا کہ حجاج بن ارطاة ان کے نزدیک ثقہ ہیں اور ثقہ اگر تدلیس کرے تو یہ روایت کے حسن ہونے کے منافی نہیں نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ان کے پاس اس کا کوئی متابع موجود ہو۔

حنفیہ کی ایک اور دلیل مصنف عبدالرزاق کی روایت ہے ”أَنَّ عَلِيًّا أَخَذَ يَزِيدَ بْنَ الْمَكْفُوفِ مِنْ قَبْلِ الْقَبْلَةِ“ یہ روایت مصنف ابن ابی شیبہ میں بھی آتی ہے اور اس کی سند بھی صحیح ہے ابن خرم نے المحلی میں اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے۔

امام شافعی کا استدلال سنن ابی داؤد کی روایت سے ہے ”عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ قَالَ: أَوْصَى الْحَارِثُ أَنْ يَصَلِّيَ عَلَيْهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يَزِيدَ فَصَلَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ أَدْخَلَ الْقَبْرَ مِنْ قَبْلِ رَجُلِي الْقَبْرِ وَقَالَ: هَذَا مِنَ السُّنَّةِ“۔

امام شافعی کا ایک استدلال اپنی ہی سند کی ایک روایت سے ہے ”عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: سَلَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلِ رَأْسِهِ“۔

۱۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) باب طریق إدخال الميت في القبر۔

حدیث باب پر ایک اعتراض ”منہال بن خلیفہ“ کے ضعف کا بھی کیا جاتا ہے۔ کما فی نصب الراية (ج ۲ ص ۳)۔ لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ”منہال بن خلیفہ“ ایک مختلف فیہ راوی ہیں جہاں ان کی تضعیف کی گئی ہے وہاں بہت سے حضرات نے انہیں ثقہ بھی قرار دیا ہے، بالخصوص امام ترمذی کی تحسین کے بعد اس روایت کے قابل استدلال ہونے پر شبہ نہیں کیا جاسکتا، دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ مرتب

۲۔ صاحب ”مصنف“ امام عبدالرزاق بن ہمام صنعانی اس روایت کو ذکر کر کے فرماتے ہیں ”وبہ نأخذ“

دیکھئے (ج ۳ ص ۲۹۹، رقم ۶۴۶۲) باب من حیث یدخل الميت القبر ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۲۸) من أدخل میتاً من قبل القبلة ۱۲ م

۴۔ دیکھئے آثار السنن (ج ۳ ص ۳۳۱) باب فی الدفن وبعض أحكام القبور، رقم (۱۹۶)۔ نیز دیکھئے

اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۵۲) ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۲۵۸) باب کیف یدخل الميت قبره ۱۲ م

۶۔ نصب الراية (ج ۲ ص ۲۹۸) ۱۲ م

علامہ عثمانیؒ نے اعلیٰ السنین میں مسند شافعی والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اول تو اس کی سند ضعیف ہے اور اگر اس کی سند درست بھی ہو تب بھی یہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کے مقابلہ میں حجت نہیں کما فی حدیث الباب، اس کے علاوہ صحابہ کرامؓ کا آپ کو دفنانے وقت ”سئل“ پر عمل کرنا ضرورت کی وجہ سے تھا اس لئے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی قبر مبارک اصل حائط میں تھی اور قبلہ کی جانب سے ادخال ممکن ہی نہ تھا، سنن ابی داؤد والی روایت کا بھی یہی جواب ہے۔
واللہ اعلم

باب ما جاء في كراهية الفرار من الطاعون

”عن أسامة بن زريد أن النبي صلى الله عليه وسلم ذكر الطاعون، فقال: بقية من رجز أو عذاب أرسل على طائفة من بني إسرائيل“ علامہ طیبیؒ فرماتے ہیں اس طائفہ سے مراد بنی اسرائیل کے وہ لوگ ہیں جن کو اللہ تعالیٰ نے حکم دیا تھا ”وَادْخُلُوا الْبَابَ مُسَجِّدًا“ لیکن انہوں نے حکم پر عمل نہ کیا اور خلاف ورزی کی تو اللہ تعالیٰ نے ان پر طاعون مسلط کر دیا جیسا کہ ارشاد ہے ”فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِجْزًا مِّنَ السَّمَاءِ بِمَا كَانُوا يَظْلِمُونَ“ طاعون کی اس وبا سے ایک وقت میں ان کے چوبیس ہزار آدمی مر گئے۔

”فَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلَا تَخْرُجُوا مِنْهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَلَسْتُمْ بِهَا فَلَا تَهْبِطُوا“

۱۰ (ج ۸ ص ۲۵۳ و ۲۵۴) ۱۲ م

۱۱ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ ابن عدی اور ابن ماجہ کی دو (ایسی) روایات (جن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خفہ کے مسلک کے مطابق دفنانے کا ذکر ہے) کا جواب دیتے ہوئے نقل کرتے ہیں ”قال الشافعي: لا يمكن إدخاله من جهة القبلة، لأن القبر في أصل الحائط“ الدراية (ج ۱ ص ۲۴) فصل في الدفن ۱۲ مرتب
۱۳ شرح باب از مرتب عفا الشحنة ۱۲

۱۴ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۱۵۳) كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون -
ومسلم في صحيحه (ج ۲ ص ۲۲۸) كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها ۱۲ م
۱۵ سورة الاعراف آيت ۱۳۱ - ۱۲ م

۱۶ سورة الاعراف آيت ۱۳۱ - ۱۲ م

۱۷ تحفة الاحوذی (ج ۲ ص ۱۶) ۱۲ م

علیہا» در مختار میں ہے کہ طاعون زدہ علاقے میں جانا اور اس سے نکلنا اس شخص کے لئے جائز ہے جس کا اعتقاد پختہ ہو کہ نفع نقصان جو کچھ لاحق ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کی تقدیر سے ہوتا ہے لیکن اگر اس کے اعتقاد میں کمزوری ہو اور وہ یہ سمجھتا ہو کہ اگر شہر سے نکل جائیگا تو نجات پا جائے گا اور اگر اس میں داخل ہوگا تو مرض میں مبتلا ہو جائے گا تو ایسے شخص کے لئے دخول و خروج مکروہ ہے، حدیث باب میں جو مانعت آئی ہے وہ اسی سوء اعتقاد کی صورت پر محمول ہے۔

حضرت شیخ الحدیث صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کسی کا اپنا اعتقاد درست اور پختہ ہو لیکن اس کے دخول و خروج کی صورت میں دوسروں کے اعتقاد کے فساد کا خطرہ ہو تو اس صورت میں بھی دخول و خروج درست نہیں۔ واللہ اعلم (شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء فیمن قتل نفسه

«عن جابر بن سمرة أن رجلاً قتل نفسه فلم يوصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم» امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ اور داؤد ظاہریؒ کے نزدیک خودکشی کر کے مرنے والے کی نماز جنازہ پڑھی جائے گی جبکہ امام احمد کا مسلک یہ ہے کہ خلیفہ وقت تو اس کی نماز نہ پڑھے گا البتہ بقیہ لوگ اس کی نماز پڑھیں گے۔ حضرت عمر بن عبد العزیزؒ اور امام داؤد علیؒ کے نزدیک خودکشی کرنے والے پر کسی حال میں نماز نہیں پڑھی جائے گی۔

حدیث باب میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے نماز نہ پڑھنے کو امام احمدؒ اسی پر محمول کرتے ہیں۔ جمہور کی دلیل سنن دارقطنی میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے «صلوا خلف کل بیتر و

۱۔ در مختار مع رد المحتار (ج ۵ ص ۲۸۲) قبیل کتاب الفرائض ۱۲ م

۲۔ حاشیۃ الکوکب الدرئی (ج ۲ ص ۲۰۲) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲

۴۔ الحدیث أخرجه مسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۳۱۴) آخر حدیث من کتاب الجنائز۔ والنسائی فی سننہ

(ج ۱ ص ۲۹۹) ترک الصلاة علی من قتل نفسه ۱۲ م

۵۔ دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۲۶۴) فرع من قتل نفسه ۱۲ م

۶۔ المغنی (ج ۲ ص ۵۶۱) مسألة قال: ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه ۱۲ م

فاجرو صلوٰ علیٰ کلّ بر وفاجر الخ» لیکن اس روایت میں محمول ہیں جو اگرچہ ثقہ ہیں لیکن حضرت ابو ہریرہؓ سے ان کا سماع ثابت نہیں چنانچہ امام دارقطنیؒ اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں « مکحول لم یسمع من ابی ہریرۃ ومن دونہ ثقات »۔

علامہ ابن قدامہؒ نے جمہور کی دلیل کے طور پر یہ روایت ذکر کی ہے «صلوٰ علی من قال : لا الہ الا اللہ»۔

حضرت جابرؓ کے اثر سے بھی جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے جس میں وہ فرماتے ہیں «صلی علی من قال : لا الہ الا اللہ» نیز مصنفؒ عبدالرزاق میں حضرت قتادہ کا اثر ہے «صلی علی من قال : لا الہ الا اللہ ، وإن کان رجلاً سوء جذاً ، قل اللہم اغفر للمؤمنین والمؤمنات والمسلمین والمسلمات ، قال : ولا أعلم أحداً من أهل العلم اجتنب الصلاة علی من قال : لا الہ الا اللہ»۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ جمہور کے نزدیک زجر پر محمول ہے تاکہ اس فعل کی شناعیت واضح ہو سکے ورنہ دوسرے صحابہ کرامؓ نے ضرور اس پر نماز پڑھی ہوگی ، جیسا کہ اس قسم کا عمل نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مدیون کے بارے میں بھی ثابت ہے ، چنانچہ اگلے باب میں روایت آرہی ہے «أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم أتى برجل لیصلی علیہ فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم : صلوٰ علی صاحبکم فإن علیہ دیناً» — آپ کا صلوٰ ترک کرنا محض زجر تھا قاتل نفس کے حق میں اس جواب

۱۔ کافی التقریب (ج ۲ ص ۷۷ ، رقم ۳۵۲) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵ ، رقم ۷۱) باب صفة من تجوز الصلاة معه والصلاة علیہ ۱۲ م

۳۔ اس روایت کے بارے میں وہ لکھتے ہیں «رواہ الخلال بإسنادہ» المغنی (ج ۲ ص ۵۵) مسألة : قال : ولا یصلی الإمام علی الغال ولا من قتل نفسه — سنن دارقطنی میں بھی اس قسم کی متعدد روایات آئی ہیں لیکن وہ سب کی سب ضعیف ہیں ، امام دارقطنیؒ فرماتے ہیں : «لیس فیہا شئ یشبہ» دارقطنی (ج ۲ ص ۵۵ تا ۵۷) نیز دیکھیے نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۸۶) کتاب الصلوٰ ، باب الإمامة ۱۲ مرتب

۴۔ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۳۵۰) کتاب الجنائز ، فی الرجل یقتل نفسه والنفساء من الزنا ھل یصلی علیہم ۹ ۱۲ م

۵۔ (ج ۳ ص ۵۳ ، رقم ۶۱۲۳) باب الصلاة علی ولد الزنا والمرجوم ۱۲ م

۶۔ یہ جواب علامہ نوویؒ کے کلام سے ماخوذ ہے ، دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۱) قبیل کتاب الزکوة ۱۲ م

کی تائید سن نسائی کی روایت سے ہوتی ہے جس میں حضرت جابر بن سمرہ کے حدیث باب والے واقعہ میں یہ الفاظ آئے ہیں » فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أما أنا فلا أصلي عليه «۔

بہر حال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل کو ملحوظ رکھتے ہوئے یہ بین مناسب ہے کہ قاتل نفس کی نماز جنازہ میں کوئی مقتدا شخصیت شریک نہ ہوتا کہ ایک درجہ میں اس قبیح فعل پر زجر ہو سکے، کما فی المسک الذکر۔ واللہ اعلم

(شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ)

باب ما جاء في المدیون

» سمعت عبد الله بن أبي قتادة يحدث عن أبيه أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى رجلاً ليصلي عليه، فقال النبي صلى الله عليه وسلم صلوا على صاحبكم فإن عليه ديناً « جس کے ذمہ قرضہ ہوتا اور وہ مال چھوڑے بغیر فوت ہو جاتا تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم شروع دور میں اس کی نماز نہ پڑھا کرتے تھے البتہ دوسروں سے پڑھوا دیا کرتے تھے لیکن بعد میں اپنے مدیون کی نماز جنازہ بھی پڑھانی شروع کر دی تھی جیسا کہ اسی باب کی اگلی روایت میں آ رہا ہے » فلما فتح الله عليه الفتح قام، فقال: أنا أولى بالمؤمنين من أنفسهم، فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه الخ «

كفالت عن الميت | قال أبو قتادة: هو على، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بالوفاء؟ قال: بالوفاء، فصلی علیہ « اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ اور حضرات صاحبین کا مسلک یہ ہے کہ میت کی جانب سے کفالت درست ہے خواہ اس نے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے اس کا دین ادا کیا جاسکے یا نہ چھوڑا ہو۔

۱۔ سنن نسائی (ج ۱ ص ۲۹۹) ترك الصلاة على من قتل نفسه ۱۲ م

۲۔ یعنی تقریر حکیم الامت حضرت تھانوی علی سنن الترمذی (مخطوطہ - ج ۱ ص ۲۴۴) ۱۲ م

۳۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۴۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قال الشيخ محمد فواد عبدالباقی

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۳۸۱ رقم ۱۰۶۹) ۱۲ م

جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ اگر میت نے اتنا مال نہ چھوڑا ہو جس سے اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے تو میت کی جانب سے کفالت درست نہیں (الآیہ کہ میت کی حیات ہی میں کوئی آدمی اس کی جانب سے کفیل بن گیا ہو، اس لئے کہ کفالت نام ہے «ضم ذمۃ الی ذمۃ فی المطالبۃ مطلقاً» کا، اور میت کے مرنے کے بعد اس سے مطالبہ ساقط ہو گیا، لہذا «ضم ذمۃ الی ذمۃ» ممکن نہ رہا کہ کفالت عن المیت درست ہو سکے البتہ اگر زندگی ہی میں کفیل بن گیا ہو تو «ضم ذمۃ الی ذمۃ» کا تحقق ہو گیا، پھر صیل کے مرنے کے بعد مطالبہ کے لحاظ سے صیل کا ذمہ تو ساقط ہو گیا لیکن کفیل کا ذمہ باقی رہ گیا لہذا وہ کفالت معتبر رہے گی۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے، اس میں ابو قتادہؓ کا قول «هو علی» کفالت کیلئے نہیں بلکہ وعدہ ہے جس کا قرینہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ کلمہ ہے «بالوفاء» نیز یہ بھی ممکن ہے کہ ابو قتادہؓ اس میت کے اس کی حیات ہی میں کفیل بن چکے ہوں اور اس وقت «هو علی» کہہ کر اس کفالت سابقہ کا اخبار مقصود ہو نہ کہ انشاء کفالت۔

۱۔ مذکورہ بالا تفصیل المجموع شرح المہذب (ج ۱۴ ص ۵، کتاب الضمان) المغنی (ج ۲ ص ۵۹۳، باب الضمان بدائع الصنائع (ج ۶ ص ۶، کتاب الکفالة، فصل وأما شرائط الکفالة) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۲۱) ۱۲

۳۔ دیکھئے الفقہ الاسلامی وأدلّته (ج ۵ ص ۱۲۱، المبحث الثانی شروط الکفالة)۔

وفی البدائع (ج ۶ ص ۶، فصل وأما شرائط الکفالة) وجہ قول ابی حنیفۃ أن الدین عبادۃ عن الفعل، والمیت عاجز عن الفعل، فكانت هذه کفالة بدین ساقط، فلا تصح، كما کفل علی انسان بدین ولادین علیہ، وإذامات ملیاً فهو قادر بنائبہ، وكذا إذامات عن کفیل، لأنه قائم مقامہ فی قضاء دینہ۔ ۱۲ مرتب

۴۔ اس لئے کہ اگر یہ کفالت ہوتی تو «بالوفاء» کہہ کر استفسار کی حاجت نہ تھی بلکہ ابو قتادہؓ کا «هو علی» کہنا کافی تھا اس لئے کہ لفظ «علی» الزام کے لئے کافی تھا، یہ اس کا قرینہ یہ ہے کہ ابو قتادہؓ کے قول کو وعدہ سمجھا گیا جس میں قضاء الزام نہیں ہوتا اس لئے «بالوفاء» کہہ کر وعدے میں پختگی طلب کی گئی، اگرچہ قضاء الزام اس تاکید کے بعد بھی نہ ہوگا۔ دیکھئے الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۰۷) اور المسک الذکی (ج ۱ ص ۲۷، مخطوط) ۱۲ مرتب

۵۔ بذل الجہود (ج ۱۲ ص ۳) کتاب البیوع، قبیل باب فی المطل ۱۲

لین سنن نسائی اور ابن ماجہ کی ایک روایت میں "فقال أبو قتادة : أنا أتكفل به" کے الفاظ آئے ہیں۔ ان کو نہ وعدہ پر محمول کیا جاسکتا ہے اور نہ اخبار عن الکفالة السابقہ پر، کما فی اعلال السنن۔

لہذا اس کا صحیح جواب یہ ہے کہ ہماری بحث کفالت عن المیت قضاء کے بارے میں ہے نہ کہ دیانۃ کے بارے میں اور کفالت عن المیت قضاء کا اس روایت سے ثبوت نہیں ہو سکتا، اس کا ثبوت تو تب ہوتا جب تک کفل کے انکار کے بعد نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر دین کی ادائیگی لازم قرار دیدی ہوتی حالانکہ روایت میں اس کا کوئی ذکر نہیں ہے۔

اسی باب میں حضرت ابو ہریرہ کی اگلی روایت کو بھی چہور کی جانب سے دلیل کے طور پر پیش کیا جاتا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "فمن توفي من المسلمين فترك ديناً، على قضاءه"۔ اس روایت کے جواب میں بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ وعدہ پر محمول ہے اور اس میں کفالت مقصود نہیں بلکہ اس کا وعدہ کیا جا رہا ہے کہ ایسے آدمی کا قرضہ بیت المال سے ادا کر دیا جائے گا۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحكم۔

(شرح بابا زمرتب عفا اللہ عنہ)

باب ماجاء فی رفع الیدین علی الجنائزۃ

عن ابی ہریرۃ أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کبر علی جنازۃ فرفع یدیه

۱ سنن نسائی (ج ۲ ص ۲۳۳) کتاب البیوع، الکفالة بالدين - سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۴) أبواب الصدقات، باب الجنائزۃ ۱۲ م
۲ (ج ۱۲ ص ۲۴۶ و ۲۴۷)، باب الکفالة عن المیت ۱۲ م

۳ یہ جواب کسی قدر وضاحت کے ساتھ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۸۲) سے ماخوذ ہے نیز دیکھئے اعلال السنن (ج ۱۲ ص ۴۷۷) ۱۲ مرتب

۴ کما فی المجموع (ج ۱۲ ص ۱۷۷) کتاب الضمان ۱۲ م

۵ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱۲ ص ۲۴۶ تا ۲۴۹) باب الکفالة عن المیت ۱۲ م
۶ الحديث لم يخرج من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قال الشيخ محمد قواد عبد الباقي -

سنن ترمذی (ج ۲ ص ۲۸۸، رقم ۱۰۷۷) ۱۲ م

فی اول تکبیرۃ و وضع الیمنی علی السری « نماز جنازہ کی پہلی تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے اس پر تمام اہل علم کا اتفاق ہے البتہ بقیہ تکبیرات کے بارے میں اختلاف ہے، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور حضرت عمر بن عبد العزیزؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ ہر تکبیر کے موقعہ پر ہاتھ اٹھائے جائیں گے۔

امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ، سفیان ثوریؒ وغیرہ کے نزدیک بقیہ تکبیروں میں ہاتھ نہیں اٹھائے جائیں گے لأن کل تکبیرۃ مقام رکعة ولا ترفع الایدی فی جمیع الركعات۔

مختصر ایوں کہا جاسکتا ہے کہ جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل ہیں وہ نماز جنازہ کی ہر تکبیر میں بھی رفع یدین کے قائل ہیں اور جو حضرات عام نمازوں میں عند الركوع رفع یدین کے قائل نہیں وہ نماز جنازہ میں بھی بقیہ تکبیرات میں رفع یدین کے قائل نہیں۔

حضرت ابو ہریرہؓ کی حدیث باب ہماری دلیل ہے کہ اس میں تصریح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے صرف پہلی تکبیر میں رفع یدین فرمایا۔

لیکن اس روایت میں یحییٰ بن علی سلمیٰ اور ابو فروہ یزید بن سنان دو راوی ضعیف ہیں، لیکن علامہ عثمانیؒ نے ثابت کیا ہے کہ یہ حدیث درجہ حسن سے کم نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۲ ص ۹۶) مسألة : قال : ويرفع يديه في كل تكبيرة - المجموع (ج ۵ ص ۲۳۲) فرع في رفع الأيدي في تكبيرات الجنازة -

۲۔ کما یفہم من بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) الفصل الأول فی صفة صلاة الجنازة ۱۲ م ۳ یحییٰ بن علی کے لئے دیکھئے تقریب التہذیب (ج ۲ ص ۳۶۱، رقم ۲۸)۔

لیکن علامہ عثمانیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: «ولكن روى عنه الأئمة الأعلام وأخرج له ابن حبان في صحيحه حديثاً واحداً، فهو ممن يكتب حديثه ولا بأس به» اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) باب كيفية صلاة الجنازة -

ابو فروہ یزید بن سنان کے لئے دیکھئے تقریب (ج ۲ ص ۳۶۱، رقم ۲۶۵)

لیکن یہ بھی ایک مختلف فیہ راوی ہیں، مروان بن معاویہؒ ان کو بھی ثبت قرار دیتے ہیں اور ابو حاتمؒ فرماتے ہیں: «محلہ الصدق یکتب حدیثہ ولا یحتم بہ» اور امام بخاریؒ فرماتے ہیں «مقارب الحدیث» نیز ان سے شعبہ نے بھی روایت کی ہے وهو لا یروی إلا عن ثقة عنده - اعلام السنن (ج ۸ ص ۱۱۱) ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے اعلام السنن (ج ۸ ص ۲۲۱ و ۲۲۲) ۱۲ م

اس روایت کی تائید حضرت ابن عباسؓ کی روایت سے ہوتی ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَرْفَعُ يَدَيْهِ عَلَى الْجَنَازَةِ فِي أَوَّلِ تَكْبِيرَةٍ ثُمَّ لَا يَعُودُ"۔
لیکن اس میں بھی "فَضْلُ بْنُ السَّكَنِ" مجہول ہے۔

شواہد وغیرہ کی دلیل حضرت ابن عمرؓ کی روایت ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا صَلَّى عَلَى الْجَنَازَةِ رَفَعَ يَدَيْهِ فِي كُلِّ تَكْبِيرَةٍ وَإِذَا انْصَرَفَ سَلَّمَ" أخرجه الدارقطني في علله ، لیکن اس روایت کو مرفوع قرار دینا درست نہیں۔ دراصل اس باب میں کوئی صحیح حدیث مرفوع فریقین میں سے کسی کے پاس نہیں اور اختلاف بھی افضلیت میں ہے نہ کہ جواز میں ، کذا قال الشيخ الأئور رحمه الله تعالى۔ واللہ اعلم۔

ثم بفضل الله وكرمه شرح أبواب الجنائز ويليها إن شاء الله تعالى
شرح أبواب النكاح .

وقد وقع الفراغ منه بيوم الأحد في الحادي والعشرين من
شهر رمضان المبارك سنة الموافق الثامن من مايو ١٩٨٨م

۱۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۵۲) کتاب الجنائز، باب وضع الیمنی علی البیسی و رفع الأیدی عند التکبیر۔ اس روایت پر امام دارقطنی نے سکوت کیا ہے ۱۲ م

۲۔ حافظ زلیعیؒ لکھتے ہیں "أَعْلَى الْعَقْلِي فِي كِتَابِهِ بِالْفَضْلِ بْنِ السَّكَنِ وَقَالَ : إِنَّهُ مَجْهُولٌ - انتهى " پھر فرماتے ہیں "ولم أجده في ضعفاء ابن حبان" نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸) أحاديث رفع اليدين في التكبيرة الأولى ۱۲ م
۳۔ چنانچہ خود امام دارقطنی اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں "هكذا رفعه عمرو بن شبة وخالفه جماعة، فرواه عن يزيد بن هارون موقوفاً، وهو الصواب"، کذا في نصب الراية (ج ۲ ص ۲۸) اب اگر حضرت ابن عمرؓ کی اس روایت کو موقوف مانا جائے تو اس روایت کے معارض ان کی دوسری موقوف روایت بھی موجود ہے جو حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے علامہ عینیؒ نقل کرتے ہیں "وفي المبسوط: أن ابن عمر وعلياً رضي الله تعالى عنهما قالاً: لا ترفع اليدين في التكبيرة إلا حرام، وحكاها ابن حزم عن ابن مسعود وابن عمر، ثم قال: لم يأت بالرفع فيما عدا الأولى نصّاً ولا إجماعاً" عمدة القاری (ج ۱ ص ۱۸۸) باب سنة الصلاة على الجنائز۔
۴۔ العرف الشذی مع جامع الترمذی (ج ۱ ص ۲۸)

البتہ حنفیہ کی دلیل کے طور پر حضرت ابن عباسؓ کی ایک روایت پیش کی جاسکتی ہے جو حجم طبرانی میں مرفوعاً اور مصنف ابن ابی شیبہ میں موقوفاً مروی ہے "ترفع الأیدی فی سبعة مواطن، افتتاح الصلاة، استقبال البيت، الصفا والمروة، والموقفين، وعند الحجر" (لفظہ للطبرانی) دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۱۳۱) باب رفع اليدين في الصلاة۔ اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۱ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) من كان يرفع يديه في أول تكبيرة ثم لا يعود۔ اس روایت میں ہاتھ اٹھانے کے جن سات مقامات کا ذکر ہے ان میں نماز جنازہ کی بقیہ تکبیرات شامل نہیں۔

اس روایت سے متعلق کلام درس ترمذی (ج ۲ ص ۳۵ و ۳۶) باب رفع اليدين عند الركوع کے تحت گزر چکا ہے۔ نیز دیکھئے نصب الراية (ج ۱ ص ۳۸۹ تا ۳۹۲)

۵۔ علامہ شوکانیؒ اس مسئلہ کے تحت لکھتے ہیں: والحاصل أنه لم يثبت في غير التكبيرة الأولى شيء يصلح للإحتجاج به عن النبي صلى الله عليه وسلم وأفعال الصحابة وأقوالهم لا حجة فيها، فينبغي أن يقتصر على الرفع عند تكبيرة الإحرام لأنه لم يشرع في غيرها إلا عند الانتقال من ركن إلى ركن في سائر الصلوات ولا انتقال في صلاة الجنائز۔ نيل الأوطار (ج ۲ ص ۲۷) باب القراءة والصلوة على رسول الله صلى الله عليه وسلم ۲ مرتب عن من

أَبْوَابُ النِّكَاحِ

عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

نکاح کے لفظی معنی »وطی« کے بھی ہیں اور »عقد« کے بھی، پھر بعض نے پہلے معنی کو حقیقت اور دوسرے کو مجاز قرار دیا ہے، کما ہو مذہب الحنفیۃ اور بعض نے اس کے برعکس کہا ہے، یعنی عقد کے معنی میں حقیقت اور وطی کے معنی میں مجاز، اور بعض نے اس کو مشترک قرار دیا ہے۔ علامہ سہارنپوریؒ ابوالحسن ابن الفارسیؒ کا قول نقل کرتے ہیں کہ قرآن کریم میں جہاں بھی یہ لفظ آیا ہے وہ عقد اور تزویج ہی کے معنی میں آیا ہے سوائے اس ایک آیت کے: «وَابْتَئُوا النِّسَاءَ حَتَّىٰ إِذَا بَلَغُوا النِّكَاحَ» کہ یہاں »نکاح« سے »حلم« یعنی بلوغ مراد ہے۔

عن أبي أيوب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أربع من سنن المرسلين، یہاں مرسلین سے اکثر رسل مراد ہیں چنانچہ ان خصال میں سے بعض خصال بعض انبیاء علیہم السلام میں موجود نہ تھے، چنانچہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام اور حضرت یحییٰ علیہ السلام سے نکاح

۱۔ اس لفظ سے متعلق تشریح کے لئے دیکھئے تاج العروس بتحقیق عبدالسلام محمد ہارون (ج ۷، ص ۱۹۵)۔ البحر الرائق (ج ۳، ص ۴)۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۴۳)۔

اور اصطلاح میں »عقد یغید ملک المتعة قصداً«، کو کہا جاتا ہے۔ کما فی تنویر الألبار مع الدر المختار

ورق المختار (ج ۲، ص ۲۵۸ تا ۲۶۰) ۱۲ مرتب

۲۔ سورۃ النساء، آیت ۶۱، ۱۲ م

۳۔ بذل المجہود (ج ۱۰، ص ۴)۔

وفی الفقہ الاسلامی وأدلتہ (ج ۳، ص ۳): »وقد قال الزمخشري - وهو من علماء

الحنفية - ليس في الكتاب لفظ النكاح بمعنى الوطء إلا قوله تعالى: «حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» - ۲۱۲

۴۔ لم يخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی - قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي - سنن

ترمذی (ج ۳، ص ۳۹، رقم ۱۰۸) - ۱۲ م

ثابت نہیں۔

”الحیاء“ علامہ توربشتی فرماتے ہیں کہ اس روایت میں لفظ ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ بھی منقول ہے بلکہ ایک قول ”الحیاء“ کی جگہ ”الختان“ کا بھی ہے، شریع کی دو روایتیں تو درست ہیں لیکن ”الختان“ کی روایت میں تصحیف ہے اس لئے کہ مردوں کے لئے ہاتھ پاؤں میں مہندی لگانا عورتوں کے ساتھ مشابہت کی وجہ سے ناجائز ہے، اس لئے اس کے سنتِ مرسلین ہونے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا، جہاننگ سر میں مہندی لگانے کا تعلق ہے وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تو سنت ہے لیکن دوسرے انبیاء کرام سے ثابت نہیں، اس لئے اس کو بھی سننِ مرسلین میں شمار کرنا درست نہیں۔

نکاح کی شرعی حیثیت

”والنکاح“ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح عبادت نہیں، گویا دوسرے عقود مالیہ کی طرح ایک معاملہ ہے جبکہ حنفیہ کے نزدیک وہ عقد مالی ہونے کے ساتھ عبادت بھی ہے۔ حنفیہ کی بات کی تائید اس سے ہوتی ہے کہ نکاح میں ”خطبہ“ اور ”ولیمہ“ مسنون ہیں، نکاح شاپدین کے بغیر درست نہیں ہوتا، اس کا فسخ ناپسندیدہ ہے، اس کے بعد عدت واجب ہوتی ہے، تین طلاقوں کے بعد بغیر حلالہ کے تجدید نکاح کی اجازت نہیں ہوتی، یہ خصوصیات کسی اور معاملہ میں نہیں پائی جاتیں، جس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح دوسرے معاملات کی طرح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ یہ عبادت بھی ہے۔

اس پر اتفاق ہے کہ غلبہ شہوت کی صورت میں نکاح ضروری ہے چنانچہ ایسا شخص مہر اور نفقہ پر قدرت رکھنے اور حقوقِ زوجیت ادا کرنے پر قادر ہونے کے باوجود اگر نکاح نہ کریگا تو گنہگار ہوگا۔

۱۔ دیکھئے ”مرقاۃ المفاتیح“ (ج ۲ ص ۱۷) باب السواک، الفصل الثانی۔ جہاں تک حضرت یحییٰ علیہ السلام کا تعلق ہے ان کی صفت تو خود قرآن کریم نے ”مصور“ بیان کی ہے، جس کا مطلب محققین کے نزدیک ”الذی لا یأتی النساء لا للعزبل للعفة والزهد“ ہے۔ بکافی التفسیر الکبیر (ج ۸ ص ۳) ۱۲ مرتب

۲۔ مرقاۃ (ج ۲ ص ۱۷) باب السواک ۱۲

۳۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۷) باب الترغیب فی النکاح۔ عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۷) باب الترغیب فی النکاح ۱۲

۴۔ بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع (ج ۲ ص ۲۲۸) کتاب النکاح ۱۲

لیکن اگر حالتِ توقان نہ ہو تو نکاح کی شرعی حیثیت کے بارے میں اختلاف ہے :
ظاہریہ کے نزدیک نکاح اس صورت میں بھی فرض عین ہے، بشرطیکہ وہ حقوق زوجیت
کے ادا کرنے پر قادر ہو۔ ان حضرات کا استدلال اُن آیات و احادیث سے ہے جن میں نکاح کیلئے
امر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، جیسے: «فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» اور «وَأَنْكِحُوا
الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالصَّالِحِينَ مِنْ عِبَادِكُمْ وَإِمَائِكُمْ» اسی طرح نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد
ہو: «تَزَوَّجُوا فَإِنِّي مَكَاتِبُكُمْ الْأُمَمَ»۔

لیکن جمہور کے نزدیک ایسی صورت میں نکاح فرض نہیں جس کی دلیل یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ
علیہ وسلم کے عہد مبارک میں متعدد صحابہ کرامؓ نے نکاح کو چھوڑ رکھا تھا پھر بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے ان پر کوئی نکیر نہیں فرمائی، اگر نکاح فرض ہوتا تو آپؐ انہیں نکاح کا ضرور حکم دیتے اور ترکِ نکیر بھی
فرماتے۔

۱۔ سورۃ النساء آیت ۵۸ پ ۱۲ م

۲۔ سورۃ النور آیت ۳۴ پ ۱۳ م

۳۔ رواہ الطبرانی فی الاوسط عن سہل بن حنفیہ، وفیہ موسیٰ بن عبیدۃ وهو ضعیف۔ مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۲)
باب الحث علی النکاح وما جاء فی ذلک ۱۲ مرتب

۴۔ کما فی التفسیر الکبیر (ج ۲۳ ص ۲۱۱) تحت قولہ تعالیٰ: «وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَىٰ مِنْكُمْ وَالْمَآثِرَ»
لیکن اس پر عکاف بن بشر تمیمیؒ کے واقعات اعتراض ہو سکتا ہے جس میں ذکر ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے
ان سے پوچھا: «أُلْتُكَ زَوْجَةً؟» قال: لا، قال: ولا جارِیةً؟ قال: لا، قال: وأنت صبیح مؤسر؟ قال: نعم
والحمد لله، قال: فأنت إذاً من إخوان الشیاطین، إنا ان تكون من رهبان النصارى فأنت منهم، وإما
أن تكون متافاً صنع کما نصنع فإن من سنتنا النکاح، شرارکم عزاً بکم وأما ذل أمواتکم عزاً بکم۔ رواہ
ابو یعلیٰ والطبرانی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ واقعات الفاظ کے تھوڑے تھوڑے فرق کے ساتھ مسند احمد میں بھی آیا ہے لیکن اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں: «وفیہ راوی لم یسم» جہاں تک مسند ابو یعلیٰ اور طبرانی کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اس کے بارے میں علامہ
ہیثمیؒ فرماتے ہیں: «وفیہ أبو معاویۃ بن یحییٰ الصدقی، وهو ضعیف» دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۵۱ و ۲۵۲) باب
الحث علی النکاح وما جاء فی ذلک۔

پھر اس واقعہ کو درست ماننے کی تقدیر پر یہ ایک واقعہ جزئی ہے اس کے بارے میں شیخ ابن ہمامؒ فرماتے ہیں: «وَأَمَّا
حدیث عکاف فایجاب علی معین فیجوز کون سبب الوجوب تحقق فی حقہ» فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۸) کتاب النکاح ۱۲
مرتب عنی عنہ

پھر جمہور میں سے امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح محض مباح ہے اور نفلی عبادات کے لئے خود کو فارغ کر لینا اشتغال بالنکاح کے مقابلہ میں افضل ہے۔

ان کا استدلال آیت قرآنی "وَقَبِّلْ إِلَيْهِ تَبْتِلًا" سے ہے کہ تبتل کے معنی "انقطاع عن النساء" اور ترک نکاح کے ہیں۔ نیز آیت قرآنی "سَيِّدًا وَحَصُورًا" سے بھی استدلال ہے کہ قرآن کریم نے حضرت یحییٰ علیہ السلام کی منقبت ذکر کرتے ہوئے ان کی صفت "حصور" بیان کی ہے جس کے معنی ہیں "الذی لایا فی النساء" اگر نکاح افضل ہوتا تو "حصور" کو بطور صفت مدح ذکر نہ کیا جاتا احناف کی اس مسئلہ میں تین روایات ہیں، ایک استحباب کی، دوسری سنیت کی اور تیسری وجوب کی۔

۱۔ سورۃ المزمل آیت ۵ طہ - ۱۲ م

۲۔ کما فی النہایۃ (۱۹ ص ۱۲۱)

۳۔ سورۃ آل عمران آیت ۳۹ طہ - ۱۲ م

۴۔ امام شافعیؒ کا ایک استدلال قرآن کریم کے ارشاد "زَيْنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ" (سورۃ آل عمران آیت ۱۴ طہ) سے بھی ہے، اس آیت میں حب النساء والبنین کو بطور مذمت بیان کیا گیا ہے جس سے نکاح کا افضل نہ ہونا معلوم ہوتا ہے، نیز امام شافعیؒ کا استدلال اس سے بھی ہے کہ نکاح بیع کی طرح ایک عقد معاوضہ ہے جس طرح بیع کے مقابلہ میں اشتغال بالعبادۃ افضل ہے اسی طرح نکاح کے مقابلہ میں بھی اشتغال بالعبادات النافلۃ افضل ہوگا کما فی المغنی (۶ ص ۲۴) فصل: والناس فی النکاح علی ثلاثۃ أضرب۔

جہاں تک آیت سے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس آیت کے اندر نساء اور بنین کی فطری محبت کا ذکر ہے جو اگر حدود کے اندر ہو تو مذموم نہیں۔ جہاں تک نکاح کو بیع کی طرح عقد معاوضہ قرار دینے کا تعلق ہے سو اس کے بارے میں ذکر کیا جا چکا ہے کہ نکاح محض ایک معاملہ نہیں بلکہ عبادت بھی ہے، لہذا بیع پر اس کو قیاس کرنا درست نہیں۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب۔

۵۔ کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۰) شیخ ابن ہمام نے یہاں واجب کے ساتھ "کفایہ" کی اور سنت کے ساتھ "موکدہ" کی قید بھی ذکر کی ہے اور سنت موکدہ ہی کے قول کو اصح قرار دیا ہے۔ نیز وہ فرماتے ہیں کہ جن حضرات علی الاطلاق مستحب کہا ہے اور سنت کا قول ذکر نہیں کیا ان کی بھی استحباب سنیت مراد ہے "وکثیرا ما یتساهل فی الاطلاق المستحب علی السنۃ"۔

علامہ کاسانیؒ نے حنفیہ کا مسلک نقل کرتے ہوئے ان کے درج ذیل اقوال نقل کئے ہیں:

① مندوب ومستحب، وإلیہ ذہب الکرخی۔

② جہاد اور نماز جازہ کی طرح فرض کفایہ، إذا قام بہ البعض سقط عن الباقین۔

③ واجب علی الکفایہ، سلام کے جواب کی طرح۔

④ واجب علی العین، لیکن عملاً نہ کہ اعتقاداً، نماز وتر، صدقۃ العطر اور قربانی کی طرح۔

بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۲۲) أوائل کتاب النکاح

اصل تقریر میں نکاح کی شریعی حیثیت سے متعلق مذاہب کی تفصیل بھی "بدائع" سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب معنی عند

بہر حال حنفیہ کے نزدیک نکاح مسنون ہے اور قدرت کے باوجود ترک نکاح خلاف اولیٰ ہے۔
نیز اشتغال بالنکاح تخیل للعبادة کے مقابلہ میں افضل ہے، حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں :
① آیت قرآنی : « وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلًا مِّن قَبْلِكَ وَجَعَلْنَا لَهُمُ أَزْوَاجًا وَذُرِّيَّةً »
اس سے واضح ہے کہ انبیاء کرام کی اکثریت نکاح پر عمل کرتی آئی ہے، اگر ترک نکاح اولیٰ ہوتا تو یہ حضرات
اُسے نہ چھوڑتے۔

② حضرت ابوالیوب انصاریؓ کی حدیث باب : « قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ : أَرْبَعٌ مِنْ سُنَنِ الْمُرْسَلِينَ : الْحَيَاءُ ، وَالتَّعَطُّرُ ، وَالتَّسْوَاكُ ، وَالنِّكَاحُ » امام ترمذیؒ
نے اس روایت کو « حدیث حسن ضعیف » کہا ہے لیکن اس پر اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس روایت
میں « ابوالشمال » راوی مجہول ہیں، لہذا امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا کیسے درست ہو سکتا
ہے ؟

اس اعتراض کا جواب یہ ہے کہ امام ترمذیؒ کا اس روایت کو حسن قرار دینا اس کی علامت ہے
کہ یہ راوی ان کے نزدیک مجہول نہیں، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ امام ترمذیؒ نے اس روایت کو اس وجہ
سے « حسن » قرار دیا ہو کہ اس کے متعدد شواہد موجود ہیں۔

③ اسی باب میں حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی حدیث جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے
ہیں : « يَا مَعْشَرَ الشَّبَابِ ، عَلَيْكُمْ بِالْبَاءَةِ ، فَإِنَّهُ أُغْضِيَ لِلْبَصْرِ وَأُحْصِنَ لِلْفَرْجِ » « بَاءَةٌ »
کے معنی نکاح کے ہیں، یہ « مباءة » سے نکلا ہے جس کے معنی « ٹھکانے » کے ہیں، مناسبت
ظاہر ہے کہ جو شخص کسی عورت سے نکاح کرتا ہے وہ اس کے لئے ٹھکانا بھی مہیا کرتا ہے۔
واضح رہے کہ علامہ نوویؒ نے قاضی عیاضؒ سے « الباءة » میں چار لغات نقل کی ہیں :
(۱) « الباءة » بالمتة والهاء (۲) « الباء » بالهاء بلامد (۳) « الباء » بالمتة بلاهاء
(۴) « الباهة » بہائین۔ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں کہ بہر صورت اس کے لغوی معنی « جماع » کے

۱۔ سورہ رعد آیت ۲۵ - ۲۶ - ۱۲ م

۲۔ ابوالشمال بکسر أوله وتخفيف الميم، مجہول، من الثالثة رت۔ تقریباً تہذیب (۵/۲۳۳، رقم ۱۲) مرتب
۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ اس روایت کے بارے میں لکھتے ہیں : « رواه أحمد والترمذي، ورواه ابن أبي خيثمة وغيره من حديث علي بن عبد الله
عن أبيه عن جده نحوه، ورواه الطبراني من حديث ابن عباس » التلخيص (ج ۱ ص ۱۶۷) تحت رقم ۱۶ باب السواك ۱۲ مرتب
۴۔ وقيل : لأن الرجل يبتوأ من أهله، أي يستمكن، كما يبتوأ من منزله - النهاية (ج ۱ ص ۱۲) م

ہیں، اگرچہ بعد میں "نکاح" کے معنی میں بھی یہ لفظ استعمال ہونے لگا۔

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے، فرماتی ہیں: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: النكاح من سنتي، فمن لم يعمل بسنتي فليس مني، وتزوجوا فإني مكاثر بكم الأمم، ومن كان ذا طول فليتكحل الخ"

(۵) اگلے باب ("في النهي عن التبتل") میں حضرت سعد بن ابی وقاصؓ سے مروی ہے، فرماتے ہیں: "رد رسول الله صلى الله عليه وسلم على عثمان بن مظعون التبتل، ولو أذن له لاختصينا"

(۶) سنن ابی داؤد میں حضرت ابن عباسؓ کی مرفوع روایت ہے: "لا ضرورة في الإسلام" یعنی ترک نکاح اسلام میں نہیں۔

جہاں تک "وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِلًا" سے استدلال کا تعلق ہے سو اس سے مراد رہبانیت نہیں بلکہ زہد ہے، جس کا حاصل یہ ہے کہ دل میں اللہ کی محبت غالب ہو اور علاقہ دنیاویہ اس میں رکاوٹ نہ بن سکیں، اگر اس میں ترک نکاح کا حکم ہوتا تو اس کے پہلے مخاطب تو خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی تھے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ آپؐ کبھی نکاح نہ فرماتے، حالانکہ آپؐ نے متعدد نکاح کئے جو اس بات کی دلیل ہے کہ اس آیت سے ترک نکاح مراد نہیں، خود باری تعالیٰ کے ایک دوسرے فرمان سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے: "وَرَهَبًا فَيَتَزَنُّ ابْتَدَعُوها مَا كَتَبْنَاها عَلَيْهِنَّ"

۱۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸) کتاب النکاح، باب استحباب النکاح لمن طاقت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب
۲۔ سنن ابن ماجہ (ص ۱۱۱) باب ماجاء فی فضل النکاح - اس روایت میں اگرچہ عیسیٰ بن میمون المدنی مولیٰ القام بن محمد ضعیف ہیں، مگر فی التقریب (ج ۲ ص ۱۱۱، رقم ۹۴۶) لیکن "صحیحین" میں اس کا شاہد موجود ہے، چنانچہ حضرت انس بن مالکؓ کی ایک طویل روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد مروی ہے: "أما والله إني لأخشاكم لله وأتقاكم له، لكني أصوم وأطو وأصلي وأرقد وأتزوج النساء، فمن رغب عن سنتي فليس مني"، اللفظ للبخاری (ج ۲ ص ۵۵، ۵۶، الترغيب في النكاح) نیز دیکھیے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۹) باب استحباب النکاح لمن طاقت نفسه إليه الخ ۱۲ مرتب عنہ۔

۳۔ (ج ۱ ص ۱۱۱) کتاب المناسک، باب لا ضرورة في الإسلام ۱۲ م

۴۔ سورة حديد آیت ۱۷ - ۱۲ م

اور "سَيِّدًا وَحَصُورًا" استدلال کا جواب یہ ہے کہ حضرت یحییٰ علیہ السلام کی شریعت میں اگر ترک نکاح افضل ہو تو وہ مستدرجہ بالا دلائل کی روشنی میں شریعت محمدیہ کے لئے حجت نہیں۔
واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن ترضون دینہ فزوجه

عن ابی عہریرۃ قال : قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : إذا خطب إليکم من ترضون دینہ وخلقہ فزوجه " اس سے امام مالکؒ نے استدلال کیا ہے کہ "کفارت" صرف "دین" میں معتبر ہے، "حرفت" اور "نسب" میں نہیں۔
جبکہ جمہور کے نزدیک "حرفت" اور "نسب" میں بھی معتبر ہے۔ ان کے نزدیک اسی حدیث میں "وخلقه" کے الفاظ حرفت اور نسب کی "کفارت" پر دال ہیں، اس لئے کہ نسب اور حرفت کا انسان کے اخلاق پر بہت اثر پڑتا ہے۔

پھر کفارت اسلام کے اصول مساوات کے منافی نہیں، کیونکہ اس کا مقصد کسی کو کسی پر فضیلت دینا نہیں، فضیلت کا معیار تو محض تقویٰ ہے بلکہ "کفارت" کا مقصد رشتہ نکاح میں پائیداری اور خوشگواری پیدا کرنا ہے جو عادت اس کے بغیر نہیں ہوتی۔

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۴) باب الأکفاء ۱۲ م

۲۔ دیکھئے "المغنی" (ج ۶ ص ۸۲) مسألة : قال : والكف والدين والمنصب۔

کفارت کے بارے میں ائمہ اربعہ کے مذاہب کا خلاصہ اس طرح ہے :

« فهم متفقون على الكفاءة في الدين، واتفق غير المالكية على الكفاءة في الحرية والنسب والحرفة، واتفق المالكية والشافعية على خصلة السلامة من العيوب المثبتة للخيار، واتفق الحنفية في ظاهر الرواية والمناطقة على خصلة المال، والفرق الحنفية بخصلة اسلام الأصول » كذا في « الفقه الإسلامي وأدلته » (ج ۲، ص ۲۴۱ و ۲۴۲) المبحث الخامس ما تكون فيه الكفاءة ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی النظر إلى المخطوبة

عن المغيرة بن شعبه أنه خطب امرأة، فقال النبي صلى الله عليه وسلم :
 ۱ نظر إليها فإنه أحرى أن يؤدم بينكما ، بعض حضرات کے نزدیک خاطب کے لئے مخطوبہ
 کو دیکھنا جائز نہیں اور نکاح سے قبل اس میں اور اجنبیہ میں کوئی فرق نہیں، امام مالکؒ سے بھی ایک
 روایت یہی ہے جبکہ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا اس کی اجازت کے ساتھ جائز ہے،
 جبکہ جمہور یعنی امام ابوحنیفہؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اسحاقؒ، امام اوزاعیؒ اور
 سفیان ثوریؒ کا مسلک یہ ہے کہ مخطوبہ کو دیکھنا مطلقاً جائز ہے، اس کی اجازت کے ساتھ بھی اور
 بغیر اجازت کے بھی، پھر مخطوبہ کو دیکھنے کا محض جواز ہی نہیں بلکہ استحباب بھی ہے۔^{۵۹}

۱۰ الحدیث أخرجه النسائي في سننه (ج ۲ ص ۲۰۰) إباحة النظر قبل التزويج - وابن ماجه في

سننه (ص ۱۳۳) باب النظر إلى المرأة إذا أراد أن يتزوجها ۱۲ م

۱۱ یہ لفظ آدم، یاؤم، آدمًا باب ضرب سے بھی ہو سکتا ہے اور آدم، إيدًا باب افعال سے بھی،
 بمعنی الفت والتفاق پیدا کرنا۔ کما فی النہایۃ (ج ۱ ص ۳۱۲) ۱۲ م

۱۲ کما فی شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۹۰) باب الرجل يريد تزوج المرأة هل يحل له النظر إليها

أم لا ۹ ۱۲ م

۱۳ امام مالکؒ کے مسلک سے متعلق یہ دو روایتیں ہم نے ملا علی قاریؒ کی مرقاة سے لی ہیں، دیکھئے (ج ۶ ص ۱۹۵)
 کتاب النکاح، باب النظر إلى المخطوبة وبيان العورات، الفصل الأول۔ لیکن علامہ نوویؒ نے امام مالکؒ کا مسلک
 بھی جمہور کے مطابق جواز بلا اذن کا نقل کیا ہے اور بلا اذن والی روایت کو انھوں نے ضعیف قرار دیا ہے، عدم
 جواز کی کوئی روایت انہوں نے امام مالکؒ سے متعلق ذکر نہیں کی، البتہ وہ لکھتے ہیں : « لكن قال مالك : أكره
 نظره في عفتها مخافة من وقوع نظره على عورة » گویا امام مالکؒ کے نزدیک بلا اذن بھی نظر کا جواز ہے
 لیکن مخطوبہ کے علم میں لا کر۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۶) باب ندب من أراد نكاح امرأة إلى أن
 ينظر إلى وجهها الخ ۱۲ مرتب ۔

۱۴ چنانچہ ملا علی قاریؒ لکھتے ہیں : « فإنه مندوب لأنه سبب تحصيل النكاح وهو سنة مؤكدة »

مرقاۃ (ج ۶ ص ۱۹۵) باب النظر إلى المخطوبة، الفصل الثاني - اصل تقریر میں مذکور جمہور کا مسلک مرقاة

(ج ۶ ص ۱۹۵) سے ماخوذ ہے۔ (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

حدیث باب جمہور کے مسلک کی دلیل ہے، گویا اس حدیث میں ”انظر لیہا“ کا صیغہ امر جمہور کے نزدیک استحباب پر محمول ہے، عدم وجوب کا قرینہ ”مستدرک حاکم“ میں محمد بن مسلمہ کی روایت ہے جس میں وہ فرماتے ہیں سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول: ”إذا ألقى الله فقليل منكم خطبة امرأة فلا بأس أن ينظر إليها“ نیز ابو حمید فرماتے ہیں: ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إذا خطب أحدكم امرأة فلا جناح عليه أن ينظر إليها إذا كان إنما ينظر إليها لخطبتها وإن كانت لا تعلم“

پھر جمہور کے نزدیک ”نظر إلى المخطوبة“ کا جواز صرف ”وجہ“ اور ”کفین“ کی حد تک ہے، امام اوزاعی فرماتے ہیں: ”يجتهد وينظر إلى ما يريد منها إلا العورة“ جبکہ ابن حزم کہتے ہیں کہ جسم کا ہر حصہ دیکھ سکتا ہے، وہو باطل بلا ریب۔ واللہ اعلم

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

نیر علامہ نووی فرماتے ہیں: ”قال أصحابنا: يستحب أن يكون نظره إليها قبل الخطبة، حتى إن كرهها تركها من غير إيداء، بخلاف ما إذا تركها بعد الخطبة“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۶)۔

پھر نظر إلى المخطوبة کا جواز عدم شہوت کے ساتھ مقید ہے یا شہوت کی صورت میں بھی جواز ہے؟ اس سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۱۱۹) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔
الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۱۳ و ۲۱۴)۔ رد المحتار علی الدر المختار (ج ۵ ص ۲۳)۔ کتاب المحظور والإباحة، فصل فی النظر والمت ۱۲ مرتب عنی عنہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۷ امام حاکم نے یہ روایت فضائل محمد بن مسلمہ انصاری کے تحت (ج ۳ ص ۴۳) پر ذکر کی ہے۔ دیکھئے نصب الرایۃ مع البغیۃ (ج ۲ ص ۲۴) فصل فی الوطء والنظر والمت۔ نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۳۳) باب النظر إلى المرأة إذا اراد أن يتزوجها ۱۲ مرتب

۱۸ رواہ احمد والبخاری والطبرانی فی الأوسط والكبير، ورجال أحمد رجال الصحيح۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۲۴) باب النظر إلى من يريد تزويجها ۱۲

۱۹ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۸) باب النظر إلى المرأة قبل التزويج۔ حافظ نے اس مقام پر امام احمد کے مسلک سے متعلق تین روایات ذکر کی ہیں: ”الأولى كالجمهر، والثانية: ينظر إلى ما يظهو غالباً، والثالثة: ينظر إليها متجودة“ ۱۲ مرتب

۲۰ علامہ نووی نے داؤد ظاہری کا بھی یہی مسلک نقل کیا ہے اور اس کے بارے میں وہ فرماتے ہیں: ”وهذا خطأ ظاهر منابذ لأصول السنة والإجماع“ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اعلان النکاح

عن الربیع بنت معوذ قالت: جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فدخل على غداة بُني بني، فجلس على فراشي كمجلسك مني»

یہاں یہ اشکال ہوتا ہے کہ حضرت ربیعؓ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے اجنبیہ اور غیر محرم تھیں پھر آپ ان کے قریب کیسے تشریف فرما ہوئے؟
اس کا ایک جواب تو یہ دیا جاتا ہے کہ حجاب النساء کا حکم آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے نہیں تھا، لیکن یہ جواب اُس وقت درست ہو سکتا ہے جب حکم حجاب کی تخصیص پر قرآن و سنت کی کوئی دلیل قائم ہو جائے۔

لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ نزول حجاب سے پہلے کا واقعہ ہے، اور اگر نزول حجاب کے بعد کا واقعہ ہو تب بھی یوں کہا جاسکتا ہے کہ »وجہ« اور »کھین« حکم حجاب سے مستثنیٰ ہیں لیکن فتنے
لہ الحدیث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ضرب الدق في النكاح والوليمة - وأبو داود في سننه (ج ۲ ص ۶۷۷) كتاب الأدب، باب في الغناء ۲۱۲

لے لیکن حافظ ابن حجر نے اسی جواب کو راجع قرار دیا ہے، چنانچہ وہ فرماتے ہیں: »والذي ومنع لنا بالأدلة القويّة أنّ من خصائص النبي صلى الله عليه وسلم جواز الخلوة بالأجنبيّة والنظر إليها، وهو الجواب الصحيح عن قصة أم حرام بنت ملحان في دخوله عليها ونومه عندها وتقليتها رأسه، ولم يكن بينهما محرمية ولا زوجية« فتح الباري (ج ۹ ص ۲۷۷) باب ضرب الدق في النكاح والوليمة - علامہ عینی نے بھی تقریباً یہی بات بیان کی ہے خصوصیت والے جواب کو راجع قرار دیا، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۳۷) باب ضرب الدق الخ -

لیکن حقیقت یہ ہے کہ دعوائے خصوصیت کے لئے مضبوط دلیل کی ضرورت ہے، اس لئے کہ جہاں تک ام حرام کے واقعہ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں راجح یہ ہے کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی محرم تھیں، چنانچہ علامہ نووی فرماتے ہیں: »اتفق العلماء على أنّها كانت محرمة صلى الله عليه وسلم، واختلفوا في كيفية ذلك، فقال ابن عبد البر وغيره: كانت إحدى خالاته صلى الله عليه وسلم من الرهناء، وقال آخرون: بل كانت خالة لأبيه أو لجدّه، لأن عبد المطلب كانت أمّه من بنى النجار« شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۳۷) كتاب الإمارة، باب فضل الغزو في البحر -

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کے دو جواب تو اصل تقریر میں بھی آچکے ہیں، نیز علامہ کرمانی نے یہ امکان بھی بیان کیا ہے کہ »فجلس على فراشي كمجلسك مني« میں لفظ »مجلسك« لام کے فتنے کے ساتھ ہو (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی وجہ سے ان کو چھپانے کا حکم دیا گیا، اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے معاملہ میں چونکہ فتنہ کا کوئی ادنیٰ اندیشہ بھی نہ تھا اس لئے آپ کے لئے یہ عمل جائز تھا۔

”وجوہ ریات لنا یضربن بد فوفہنق ویندبن من قتل من آبائی یوم بددر الی ان قالت لاحداھن : و فینا بنی یعلم ما فی غد، فقال لہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : اسکتی عن ہذہ، وقولی التی کنتی تقولین قبلہا“ اس حدیث کے آخری جملے سے استدلال کر کے علماء نے کہا ہے کہ نکاح کا اعلان ”دف“ بجا کر اور فنا کے ساتھ کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ وہ اپنی حدود کے اندر ہو، اور اس کے اندر گانے بجانے کے دوسرے آلات اور ساز کا استعمال نہ ہو۔

غنا اور موسیقی کا شرعی حکم

اس روایت سے استدلال کر کے بعض صوفیہ اور بعض متجددین عصر نے کہا ہے کہ ”غنا“ اور ”موسیقی“ جائز ہے۔

لیکن اس استدلال کا بطلان ظاہر ہے، اس لئے کہ روایت میں صرف ”دف“ کا ذکر ہے جو آلات موسیقی میں سے نہیں اور جہاں تک غنا کا تعلق ہے اس کے بارے میں ہم ذکر کر چکے ہیں کہ کسی خوشی کے موقع پر اپنی حدود کے اندر اور بغیر آلات موسیقی کے اس کا جواز متفق علیہ ہے، بہر حال یہ حدیث کسی بھی طرح موسیقی کے جواز پر دلیل نہیں بن سکتی۔

اس قسم کے آلات کی قسمیں

اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ اس قسم کے آلات کی تین قسمیں ہیں :

① وہ آلات جو اصلاً اعلان وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور ان کا مقصد لہو و طرب

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس صورت میں یہ لفظ ”جلوس“ کے معنی میں ہوگا، اور کوئی اشکال نہ ہوگا کما قال الحافظ۔ نیز علامہ کرمانی نے ”مجلسک“ بکسر اللام کی صورت میں ایک جواب یہ بھی دیا ہے کہ ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اتنے قریب تو بیٹھے ہوں لیکن پردے کی آڑ میں، دیکھتے شرح کرمانی (ج ۱۹ ص ۱۱۱) باب ضرب الدف الخ۔ اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۱) ۱۲ مرتباً عنہ لہ کما فی تنویر الأبصار والذرا المختار مع رد المختار (ج ۵ ص ۲۳۶ و ۲۳۷) کتاب المحظور والإباحۃ، فصل فی

نہ ہو، یہ اور بات ہے کہ کسی کو اس میں لذت محسوس ہونے لگے، مثلاً ”دف“، ”نقارہ“ اور ”گھنٹیا“ وغیرہ، ان کا استعمال بالاتفاق جائز ہے۔

(۲) وہ آلات جو لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں اور فساد کا شعار ہوں، جیسے ”ستار“ اور ”ہارمونیم“ وغیرہ، ان کی حرمت پر اتفاق ہے۔

(۳) وہ آلات جو اگرچہ لہو و طرب کے لئے وضع کئے گئے ہوں لیکن فساد کا شعار نہ ہوں، امام غزالیؒ نے اس کی مثال ”طبل“ سے دی ہے، امام غزالیؒ اور بعض صوفیہ نے خاص شرائط کے ساتھ اس کی اجازت دی ہے، مثلاً ایک شرط یہ ہے کہ سنانے والا کوئی بے ریش لڑکا یا اجنبیہ نہ ہو، دوسرے اس پر جو اشعار پڑھے جائیں ان کے مضامین خلاف شرع نہ ہوں، تیسرے مقصود تحریکِ قلب ہو نہ کہ لہو و طرب۔

لیکن جمہور فقہاء کے نزدیک امام غزالیؒ وغیرہ کا یہ قول مقبول نہیں اور موسیقی کے تمام آلات جو طرب کے لئے وضع کئے گئے ہیں بلا استثناء ناجائز ہیں۔
دلائلِ حرمت | جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں:

(۱) ارشادِ باری تعالیٰ: ”وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ“۔ اس آیت میں ”لہو الحدیث“ سے مراد ”غنا“ اور ”مزامیر“ ہیں، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے اس کی یہی تفسیر منقول ہے۔

(۲) آیتِ قرآنی: ”وَاسْتَفْزِزْ مَنِ اسْتَطَاعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ“ اس میں ”صوت الشیطان“

سہ مذکورہ مضمون احیاء العلوم (ج ۲ ص ۲۸۱ تا ۲۸۳) کتاباً داب السماع والوجد، الباب الاول فی ذکر اختلاف العلماء فی اباحۃ السماع وکشف الحق فیہ، العوارض المعرۃ للسمع۔ سے ماخوذ ہے۔

و نقل الزبیدی عن السهروردي: ”ومن أباحه من الفقهاء لم يرد علانه في الساجد

والبقاع الشريفة“ إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۴۵) ۱۲ مرتب

سہ سورۃ لقمان آیت ۱۷ - ۱۲

سہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ میں سند صحیح کے ساتھ ان سے اس کی تفسیر ”هو والله الغناء“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، اس تفسیر کو امام حاکمؒ اور بیہقیؒ نے بھی نقل کیا ہے اور اس کو سند صحیح قرار دیا ہے، نیز بیہقیؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے بھی اس کی تفسیر ”هو الغناء واشباہه“ کے الفاظ کے ساتھ منقول ہے، مذکورہ تمام تفصیل کے لئے دیکھیے نیل الاوطار

(ج ۸ ص ۱۸۱) أبواب السبق والرمي، باب ما جاء في آية اللهم ۱۲ مرتب

سہ سورۃ الإسراء آیت ۶۵ - ۱۲

کی تفسیر "غنا" اور "مزامیر" وغیرہ سے کی گئی ہے کما هو منقول عن مجاہدؓ۔

(۳) "أَقِمْنَ هَذَا الْحَدِيثَ تَعَجُّبُونَ وَتَضْحَكُونَ وَلَا تَتَبَكَّرُونَ وَأَنْتُمْ سَامِدُونَ" ابو عبیدہ کہتے ہیں کہ لغت حیر میں "سمود" غنا کو کہا جاتا ہے۔ عکرمہؒ سے بھی یہی مروی ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ فرماتے ہیں: "هو الغناء باليمانية"۔

(۴) صحیح بخاری میں حضرت ابومالک اشجریؓ کی مرفوع روایت ہے: "ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الحر والحرير والخمر والمعازف"۔

(۵) سنن ابن ماجہ میں مجاہدؓ سے مروی ہے: "قال: كنت مع ابن عمر فسمع صوت طبل فأدخل إصبعيه في أذنيه، ثم تمنعني حتى فعل ذلك ثلاث مرات، ثم قال: هكذا فعل رسول الله صلى الله عليه وسلم"۔

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ امام ابو داؤدؒ نے اس روایت کو "منکر" قرار دیا ہے۔
کما فی نسخة اللؤلؤی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حافظ ابن حجرؒ نے "تلخیص" میں یہ روایت نقل کر کے اس پر سکوت

۱۔ روح المعانی (ج ۱۵ ص ۱۲) م

۲۔ سورة النجم آیت ۵۹ تا ۶۱ پ ۱۲ - م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے روح المعانی (ج ۲۴ ص ۷۲) قبیل سورة القدر -

واضح رہے کہ امام الصوفیہ شیخ سہروردیؒ نے بھی اپنی کتاب "عوارف المعارف" میں مذکورہ تین آیات غنا کی حرمت پر استدلال کیا ہے۔ کما فی احکام القرآن للشیخ المفق محمد شعیب رحمہ اللہ تعالیٰ (ج ۳ ص ۲۵)۔
نیز آیت: "وَلَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ" (سورة فرقان آیت ۷۲ پ ۱۹) محمد بن الحنفیہؒ، مجاہدؒ اور امام ابو حنیفہؒ سے بھی اس کی ایک تفسیر غنا کے ساتھ منقول ہے۔ حوالہ بالا ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۸۳) کتاب الأشربة، باب ما جاء فيمن يستحل الخمر ويسميه بغير اسمه ۱۲ م

۵۔ الحجر: بتخفيف الراء "الفرج"، وأصله "جرح" بكسر الحاء وسكون الراء، وجمعه "أحراج" ومنهم من يشدد الراء وليس بجيد، فعلى التخفيف يكون في حرج لا في حرر. كذا في النهاية (ج ۱ ص ۳۶۶ مادة حرر) ۱۲ مرتب

۶۔ (ص ۱۳) أبواب النكاح، باب الغناء والدف ۱۲ م

۷۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۶۴) کتاب الأدب، باب كراهية الغناء والزمر ۱۲ م

کیا ہے۔ جو ان کے نزدیک روایت کے قابل استدلال ہونے کی دلیل ہے، اس لئے امام ابو داؤد کا ”منکر“ قرار دینا یا تو کسی خاص طریق کی بنا پر ہے یا ”منکر“ سے ان کی مراد ”غریب“ ہے اور متقدمین کی کتابوں میں اس قسم کے اطلاقات کی کافی نظیریں ملتی ہیں، لہذا اس روایت کو اصطلاحی اعتبار سے منکر قرار دینا درست نہیں۔

(۶) سنن ترمذی میں حضرت عمران بن حصین کی روایت ہے: ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ

ص ۱۷۰ کما فی نیل الأوطار (ج ۸ ص ۸۰) أبواب السبق والرمی، باب ماجاء فی آلة اللہ ص ۱۷۰
 ۲ جس کی وضاحت یہ ہے کہ منکر اصطلاح میں ”ما رواه الضعیف مخالفاً لما رواه الثقة“ کو کہا جاتا ہے کما
 ذکرہ الحافظ، کما فی تیسیر مصطلح الحدیث (ص ۹۵) لیکن اصول حدیث کی یہ اصطلاحات متقدمین کے زمانہ
 میں اتنی مرتب اور منضبط نہ تھیں جتنی کہ متاخرین کے دور میں ہو گئیں، چنانچہ متقدمین کے دور میں ایک اصطلاح کو
 دوسری اصطلاح کی جگہ استعمال کر لیا جاتا تھا جبکہ متاخرین کے ہاں اس کا استعمال کیا جاتا ہے کہ ہر اصطلاح اپنے
 مخصوص معنی ہی میں استعمال ہو، اس کے بعد یہ سمجھیں کہ متقدمین ”منکر“ بول کر بسا اوقات ”غریب“ (یعنی جس کا
 راوی متفرد ہو اگرچہ ثقہ ہی کیوں نہ ہو) مراد لے لیتے ہیں، اس سلسلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے الرفع والتکلیل فی الجرح والتعلیل
 (ص ۲ تا ص ۲۰۳ ایقاطک) فی الفرق بین قولہم: حدیث منکر ومنکر الحدیث، ویروی المناکیہ۔
 زیر بحث روایت میں بھی عین یکن ہے کہ امام ابو داؤد نے جو اس کو منکر کہا ہے وہ متقدمین کی اصطلاح کے مطابق ہو یعنی
 منکر بول کر حدیث غریب مراد لی ہو، اگرچہ راجح یہ ہے کہ منکر ہونا تو کجا یہ روایت غریب بھی نہیں ہے، اس لئے کہ جنہوں نے
 اس کو غریب قرار دیا ہے وہ سلیمان بن موسیٰ کو متفرد قرار دیتے ہیں حالانکہ سلیمان اس کی روایت میں متفرد نہیں،
 چنانچہ مسند ابویعلیٰ میں میمون بن بہران نے اور طبرانی میں مطعم بن مقدم صناعی نے ان کی متابعت کی ہے، کذا فی عون للعبود
 (ج ۲ ص ۳۳۵ و ۳۳۶) باب کراہیۃ الغناء والزمر، کتاب الأدب ص ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳ چنانچہ صاحب بذل المجہود (ج ۱۹ ص ۱۱۱) الأدب، کراہیۃ الغناء والزمر میں لکھتے ہیں:

أما قول أبي داود أن الحديث منكر فلم أقف على وجه نكارته، لأن رواه ثقات، وليس
 بخالف لمن هو أوثق منه. والله أعلم۔

اور صاحب عون للعبود (ج ۲ ص ۳۳۵) پر لکھتے ہیں:

ولا يعلم وجه النكارة فإن الحديث رواه كلهم ثقات، وليس بخالف لرواية أوثق الناس ص ۱۲

۴ (ج ۲ ص ۵۵) أبواب الفتن، باب بلا ترحمة قبیل باب ماجاء فی قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم ”بُعْتُ أَنَا وَالسَّاعَةَ

کہا تین ص ۱۲

صلی اللہ علیہ وسلم قال : فی هذه الأمة خسف ومسح وقذف ، فقال رجل من المسلمين :
یا رسول اللہ ! ومتی ذلك ؟ قال : إذا ظهرت القیان والمعارف وشربت الخمر «
ان احادیث کے علاوہ معارف و مزامیر کے عدم جواز پر اور بھی بہت سی احادیث ہیں
جنہیں والد ماجد حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب قدس سرہ نے اپنے عربی رسالہ "کشف الغناء
عن وصف الغناء" میں جمع کر دیا ہے ، یہ رسالہ "احکام القرآن" کا ایک جزو ہے ، اس رسالہ
میں انھوں اس موضوع پر تیس احادیث جمع کر دی ہیں جن میں سے متعدد صحیح ، بعض حسن اور بعض ضعیف
ہیں ، لیکن ان کا مجموعہ معارف و مزامیر کا عدم جواز ثابت کرنے کے لئے کافی ہے ۔

۱۔ "القیان" : "قینۃ" کی جمع ہے بمعنی "باندی" ، وکثیرا ما تطلق علی المغنیۃ من الإماء ، اس کی ایک جمع
"قینات" بھی آتی ہے ، دیکھئے النہایہ (ج ۴ ص ۱۳) م ۱۲

۲۔ معارف : "معرفۃ" کی جمع ہے گانے بجانے کے آلات م ۱۲

۳۔ اور حضرت مفتی صاحب کے رسالہ "السعی الحثیث فی تفسیر لہو الحدیث" کے ایک حصہ کی حیثیت رکھتا ہے ،
یہ دونوں رسالے احکام القرآن میں شامل ہیں ۔ دیکھئے (ج ۳ ص ۱۸۴ تا ۲۶) طبع جدید ادارۃ العہد آن والعلوم
الاسلامیہ کراچی - م ۱۲

۴۔ ان روایات کی اجمالی فہرست مآخذ کے حوالہ کے ساتھ اس طرح ہے :

(۱) حضرت عبد اللہ بن عمر کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۱۵۹) کتاب الاثریۃ باب ماجاء

فی السکر ، اور مسند احمد (ج ۲ ص ۱۵۸)

(۲) حضرت ابن عباس کی روایت : سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۲) باب فی الأوعیۃ ، مسند احمد

(ج ۱ ص ۲۸۹) سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۱) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم الملاحی من المعازف
والمزامیر ونحوھا -

(۳) حضرت ابو ہریرہ کی روایت : سنن ترمذی (ج ۲ ص ۵۴) أبواب الفتن باب (بلا ترجمہ) بعد

باب ماجاء فی أشراط الساعة -

(۴) حضرت علی بن ابی طالب کی روایت : حوالہ بالا -

(۵) حضرت ابن مسعود کی روایت : نیل الاوطار (ج ۸ ص ۱۴) باب ماجاء فی آلۃ اللہ (بحوالہ محمد

بن اسحاق - (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

قائلینِ اباحت کے دلائل اور ان کے جوابات

اب ان روایات پر ایک نگاہ ڈال لینی چاہیے جن سے ماحودہ زمانہ کے اہل تہجد اور بعض صوفیاء موسیقی کے جواز پر استدلال کرتے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۶) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ، حوالہ بالا ۔

(۷) حضرت علیؓ کی روایت ، رواہ ابن غیلان ، حوالہ بالا ۔

(۸) حضرت عمرؓ کی روایت ، رواہ الطبرانی ، حوالہ بالا ۔

(۹) حضرت علیؓ کی روایت ، أخرجه قاسم بن سلام ، حوالہ بالا ۔

(۱۰) حضرت ابو امامہؓ کی روایت ، مسند احمد بن حنبل (ج ۵ ص ۲۵۷) کنز العمال (ج ۱۱ ص ۴۴۳ و ۴۴۴)

رقم ۳۲۰۸۹ برمز ط - حم - طب ۔

(۱۱) حضرت ابن عباسؓ کی روایت ، بیہقی (ج ۱۰ ص ۱۲۴) کتاب الشهادات ، باب ماجاء فی ذم

الملاہی من المعازف والمزامیر ونحوھا ۔

(۱۲) حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت جو احکام القرآن (ج ۳ ص ۲) میں مسند اور ابن حبان کے حوالہ سے

منقول ہے ، نیز دیکھیے کنز العمال (ج ۱۳ ص ۲۸۱) کتاب القيامة ، الخنق والمسخ ۔

(۱۳) حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت ، کنز العمال ، حوالہ بالا بحوالہ عبد بن حمید ابن ابی الدنیا اور ابن النجار

نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (۱۹۵) کتاب الفتن باب الخسوف ۔

(۱۴) حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کی روایت ، سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب الرجل یغنی ۔ اور سنن

ابی داؤد بیہقی محمد بن عبد الحمید (ج ۴ ص ۱۸۴) کتاب الأدب ، باب کراہیۃ الغناء والزمر ۔ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۲۱۸ و ۲۱۹ رقم ۴۰۶۵۸) التفتی المحظور ، کتاب اللہ واللعب بحوالہ ابن ابی الدنیا فی ذم الملاہی ۔

(۱۵) حضرت علیؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲ رقم ۴۰۶۹۳) بحوالہ دارقطنی ۔

(۱۶) حضرت انسؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲ رقم ۴۰۶۹۳) التفتی المحظور بحوالہ ابن معمر

فی آمالیہ و تاریخ ابن عساکر ۔

(۱۷) حضرت صفوان بن امیہؓ کی روایت ، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲ رقم ۴۰۶۹۳) التفتی المحظور

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

① ان حضرات کا پہلا استدلال حضرت ربیع بنت معوذ کی حدیث باب ہے لیکن اس کا جواب گزر چکا ہے کہ خوشی کے مواقع پر دف بجانا جائز ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بحوالہ بیہقی، طبرانی، دیلمی۔ نیز دیکھیے سنن ابن ماجہ (ص ۱۸) أبواب الحدود، باب المختصین۔

(۱۸) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۴۳) بحوالہ حاکم فی تاریخہ والدیلمی۔

(۱۹) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۴) یہ روایت الفاظ کے ذرا فرق کے ساتھ

اسی حاشیہ میں نمبر کے تحت گزر چکی ہے۔

(۲۰) حضرت ابن عباسؓ کی روایت، احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۱) بحوالہ دیلمی، العتبۃ کنز العمال (ج ۱۵

ص ۱۲، رقم ۴۰۶۶۵) میں دیلمی ہی کے حوالہ سے حضرت جابرؓ کی طرف منسوب ہے۔

(۲۱) حضرت ابوہریرہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۶) بحوالہ دیلمی۔

(۲۲) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۶) نیز دیکھیے رقم ۴۰۶۶۶ بحوالہ

دیلمی عن النسب۔

(۲۳) حضرت ابو موسیٰ اشعریؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۶) بحوالہ حکیم ترمذی۔

(۲۴) حضرت انسؓ اور حضرت عائشہؓ کی روایت، (کنز) (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۶) بحوالہ ابن مردویہ

والبزار، وذكره في الكنز عن الضياء أَيْضًا رواية عن انس (ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۶)۔

(۲۵) حضرت ابن عمرؓ کی روایت، کنز (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۶) بحوالہ طبرانی وخطابی۔

(۲۶) حضرت علیؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۱۵ ص ۲۲۲، رقم ۴۰۶۶۶) الفوائد۔ بحوالہ مسند ابویعلیٰ۔

(۲۷) حضرت زید بن ارقمؓ کی روایت، کنز، رقم ۴۰۶۶۶ بحوالہ حسن بن سفیان والدیلمی۔

(۲۸) حضرت ابوامامہؓ کی روایت، کنز العمال (ج ۳ ص ۳، رقم ۹۳۹۳) المکاسب المحظورہ۔ الإكمال

بحوالہ ابن ابی الدین اور ابن مردویہ۔

(۲۹) حضرت عائشہؓ کی روایت، رواہ الطبرانی فی الاوسط دیکھیے مجمع الزوائد (ج ۳ ص ۱۰) باب فی ثمن

القینۃ، کتاب البیوع۔

یہاں ۲۹ روایات کے اصل مأخذ کا حوالہ درج ہے، تین روایات اصل تقریر میں چکی ہیں، اس طرح کل بیس

روایات ہوئیں یہ تمام روایات احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۵ تا ص ۲۶) میں اکٹھی دیکھی جاسکتی ہیں، کتب حدیث میں اس موضوع

سے متعلق اور بھی متعدد روایات موجود ہیں، تلاش و جستجو سے اس تعداد میں معتدلاً اضافہ ہو سکتا ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(۲) دوسرا استدلال صحیح بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے: "قالت: دخل أبو بكر وعندي جارتان من جوارى الأنصار تغتبان بما تقاولت الأنصار يوم بعث، قالت: وليستا بمغنيتين، فقال أبو بكر: أبمنزأ ميرا لئلا طان في بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ وذلك في يوم عيد فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: يا أبا بكر! إن لكل قوم عيدا وهذا عيدنا"

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ یہ غنا بغیر آلات یا محض دن کے ساتھ تھا جس کا مواضع سرور میں جواز ہے۔

(۳) بخاری میں حضرت عائشہؓ کی روایت: "أنها زفت امرأة إلى رجل من الأنصار فقال النبي صلى الله عليه وسلم: يا عائشة! ما كان معكم لهو؟ فإن الأنصار يعجبهم اللهو - اس میں لفظ "لهو" مطلق ہے جو تمام آلاتِ طرب کو شامل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں "لهو" سے مراد غنا بغیر آلات ہے چنانچہ سنن ابن ماجہ کی

۱۰ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۱۳) کتاب العیدین، باب سنة العیدین لأهل الإسلام - ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ مروی ہیں: "دعهم يا أبا بكر فإنها أيام عيد" (ج ۱ ص ۱۳) باب إذا خاتمة العيد يصلى وكعتين - حضرت عائشہؓ کی مذکورہ روایت ان دو مقامات کے علاوہ بخاری کے درج ذیل مواضع میں بھی آئی ہے: (۱۱) - ج ۱ ص ۲۰ - کتاب الجہاد، باب الدرق (۲) ج ۱ ص ۵ - کتاب المناقب، باب قصة الحبش (۳) - ج ۱ ص ۵۵ کتاب المناقب، باب مقدم النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه إلى المدينة - نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۹۱)

کتاب العیدین، فصل فی جواز لعب الجوار الصغار وغناءهن - ۱۲ مرتبہ

۱۱ اس جواب کی تائید حضرت عائشہؓ کے الفاظ "ولیستا بمغنیتین" سے بھی ہو رہی ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ وہ کوئی پیشہ ور گانے والی نہ تھیں، مزید وضاحت کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۲ ص ۲۴۲) باب الحراب والدرق یوم العید ۱۲ مرتبہ

۱۲ (ج ۲ ص ۵۷) کتاب النکاح، باب النسوة اللاتی یهدين المرأة إلى زوجها - ۱۲ م

۱۳ ص ۱۳، باب الغناء والدق ۱۲ م

روایت میں یہ الفاظ مروی ہیں : « اُرسلتم معہا من یغتٰی ؟ قالت : لا ، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : ان الاُنصار قومٌ فیہم غزل فلو بعثتم معہا من یقول :
اُتیناکم اُتیناکم فحیانا وحیاکم

یا زیادہ سے زیادہ غنار بالدف مراد ہے ، چنانچہ ایک روایت میں : « فہل بعثتم معہا جاریۃ تضرب بالدف وتغتٰی ؟ » کے الفاظ آئے ہیں ، بہر حال غنار بغیر آلات ہو یا دف کے ساتھ دونوں صورتیں جائز ہیں یا مخصوص مواقع سرور میں ۔

(۴) عمدة القاری کی روایت سے بھی استدلال ہے : « عمر بن شبہ عن ابی عاصم النبیل حدّثنا ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر قال : کان لداؤد علیہ الصلاۃ والسلام معزفۃ یتغتٰی علیہا ویبکی ویبکی »

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ روایت حافظ ابن حجرؒ نے بھی فتح الباری میں نقل کی ہے لیکن اس میں « معزفہ » کا کوئی ذکر نہیں ، اگر بالفرض علامہ عینیؒ کی روایت کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عبید بن عمیر کا قول سمجھا جائے گا ، اس لئے کہ اگرچہ وہ تابعی اور ثقہ ہیں لیکن حافظؒ نے لکھا ہے : کان قاصا اہل مکّۃ اور خزرجیؒ نے خلاصۃ تہذیب تہذیب الکمال میں ذکر کیا ہے : « أوّل من قصّ عبید بن عمیر » اور اپنی اس روایت کی نسبت انہوں نے نہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف کی ہے نہ کسی صحابی کی طرف ، لہذا ظاہر یہی ہے کہ یہ جملہ کوئی حدیث یا اثر نہیں بلکہ ان کے قصوں میں سے کوئی قصہ ہے جو شرعی طور پر حجت نہیں ۔

۱۔ چنانچہ شریک کی روایت میں یہی الفاظ آئے ہیں ، کافی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۲۶) باب النسوة اللاتی الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۲۰ ص ۵۷) کتاب فضائل القرآن ، باب من لم یغتحن بالقرآن ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظؒ نے یہ روایت عمر بن شبہ عن ابی عاصم النبیل حدّثنا ابن جریج عن عطاء عن عبید بن عمیر کے

طریق سے ان الفاظ کے ساتھ ذکر کی ہے : « کان داؤد علیہ السلام یتغتٰی - یعنی حین یقرأ بکی ویبکی » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۶) م

چنانچہ تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۲۴ ، رقم ۱۵۶) میں حافظؒ نے ان کا ذکر ان الفاظ کیساتھ کیا : « عبید بن عمیر بن قتادۃ اللیثی

أبو عاصم المکی ولد علی عمہ النبی صلی اللہ علیہ وسلم ، قالہ مسلم وعدہ غیرہ من کبار التابعین ،

وکان قاصا اہل مکّۃ ، مجمع علی ثقتہ ، مات قبل ابن عمر ، برہن « ع » ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۲۰۳) رقم ۲۶۲ ، قال ثابت : أوّل من قصّ الخ ۱۲ م

اس پر اشکال ہوتا ہے کہ علامہ شوکانی نے سماع کے بارے میں اپنے رسالہ میں یہی روایت مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے نقل کی ہے اور اسے حضرت عبد اللہ ابن عمرؓ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن غالب یہ ہے کہ اس نقل میں علامہ شوکانیؒ کو یا ان کے رسالہ کے کسی کاتب کو مغالطہ ہوا ہے اور اس نے عبید بن عمیر کے بجائے اس روایت کو عبد اللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب کر دیا، جس کی دلیل یہ ہے کہ مصنف عبد الرزاق شوکانیؒ کے پاس نہیں تھے، یقیناً انہوں نے یہ روایت کہیں اور سے نقل کی ہے اور نقل و نقل میں اس قسم کی غلطیاں واقع ہو جاتی ہیں، مصنف عبد الرزاق کے طبع ہونے کے بعد احقر نے یہ روایت اسمیں تلاش کی لیکن ممکنہ مواقع مثلاً باب الغناء والدف اور کتاب فضائل القراءؓ میں مجھے نہیں ملی، ہو سکتا ہے کسی مناسبت سے کسی اور باب میں آئی ہو، البتہ احقر کو یہ روایت حافظ ابن کثیرؒ کی »البدایہ والنہایہ« میں مل گئی، جو مصنف عبد الرزاق ہی کے حوالہ سے ذکر کی گئی ہے اس میں روایت عبید بن عمیر ہی کی طرف منسوب ہے نہ کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی طرف۔

۱۰ جس کا نام انہوں نے »ابطال دعوی الاجماع علی تحریر مطلق السماع« ذکر کیا ہے، دیکھئے نیل الأوطار (ج ۸ ص ۸۰) آخر باب ماجاء فی آلة اللہ لیکن کوشش کے باوجود یہ رسالہ دستیاب نہ ہو سکا ۱۲ مرتب

۱۱ اس بات کا کوئی حوالہ احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکا، البتہ اس کا قوی قرینہ یہ ہے کہ یہ کتاب مخطوطوں کی صورت میں تو موجود تھی طبع نہ ہو سکی تھی، کچھ ہی عرصہ قبل طبع ہو کر منظر عام پر آتی ہے اس لئے ظاہر یہی ہے کہ شوکانیؒ کے پاس نہ ہوگی۔ واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب

۱۲ مصنف عبد الرزاق (ج ۱۱ ص ۱۲) م

۱۳ مصنف (ج ۳ ص ۳۲۵ تا ۳۸۴) م ۱۲

۱۴ الحمد للہ! یہ روایت أبواب القراءة فی الصلوة میں باب النائم والسكران والقراءة علی الغناء کے تحت مل گئی، دیکھئے مصنف عبد الرزاق (ج ۲ ص ۴۸، رقم ۴۱۶۵) روایت اس طرح ہے »عبد الرزاق قال أخبرنا ابن جریج قال: قلت لعطاء: القراءة علی الغناء؟ قال: ما بأس بذلك، سمعت عبید بن عمیر یقول: کان داؤد النبی صلی اللہ علیہ وسلم یأخذ المعزفة فیعرف بها علیہ، یرد علیہ صوتہ یرید أن ینکی بذلك ویبکی۔ مرتب عنی منہ

۱۵ دیکھئے البدایہ والنہایہ (ج ۲ ص ۱۱) قصۃ داؤد علیہ السلام وما کان فی آیامہ الخ۔ لیکن اسمیں راوی کا نام عبید بن عمر ذکر ہے، درست یقیناً عبید بن عمیر ہی ہے جیسا کہ ہم اصل مآخذ یعنی مصنف عبد الرزاق کے حوالہ سے پچھلے حاشیہ میں نقل کر چکے ہیں ۱۲ مرتب

(۵) علامہ زبیدیؒ نے احیاء العلوم کی شرح اتحاف السادة المتقينؒ میں استاذ ابو منصور بغدادی شافعیؒ سے نقل کیا ہے : "کان عبد اللہ بن جعفر مع کبرشانہ یصوغ الألحان لجواریہ ویسمعہا منہن علی أوتارہ"

نیز وہ نقل کرتے ہیں : "کان لعبد اللہ ابن الزبیر جواریہ عوادات" اور نقل کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ حضرت ابن عمرؓ ان کے پاس آئے تو انہوں نے وہاں "عود" دیکھا تو پوچھا : ما هذا؟ یا صاحب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم! تو حضرت ابن زبیرؓ نے وہ "عود" ان کے ہاتھ میں دیدیا، حضرت ابن عمرؓ نے اسے غور سے دیکھ کر فرمایا : "ہذا میزان شامی" حضرت ابن زبیرؓ نے جواب دیا : "توزن بہ العقول"

ان سب کا مشترک جواب یہ ہے کہ یہ روایات علامہ شوکانیؒ نے بھی "نیل الاوطار" میں ذکر کی ہیں، نیز انہوں نے یہ روایت بھی ابو محمد بن حزمؒ سے نقل کی ہے : "أن رجلاً قدم المدينة بجوار فتزل علی عبد اللہ بن عمر و فیہن جاریۃ تضرب، فجاہ رجل فساوہ فلم یہو منہن شیئاً، قال : انطلق إلی رجل ہوا مثل لك بیعا من ہذا، قال : من ہو؟ قال : عبد اللہ بن جعفر، فعرضتہ علیہ، فأمر جاریۃ منہن، فقال لها : خذ العود فأخذتہ فغنت فبايعہ" لیکن صحابہ و تابعینؓ سے — یہ روایات نہ تو سنداً ثابت ہیں، نہ ان کے ماخذ کا کوئی علم ہے، جہاں تک حضرت عبداللہ بن جعفرؓ کا تعلق ہے سو ان کے بارے میں یہ بات تو معروف ہے کہ "وکان لا یری بسماع الغناء بأساً" لیکن ظاہر یہ ہے کہ یہ غناء بغیر آلات ہوتا تھا، چنانچہ آلات کے ساتھ غناء کا ثبوت کسی معتبر روایت میں نہیں ملتا، احقر نے "الاصابہ"، "الاستیعاب"، "أسد الغابہ"، "البدایہ والنہایہ" وغیرہ تمام معتبر

۱۔ (ج ۶ ص ۴۵۸ و ۴۵۹) کتاب السماع والوجد، الباب الاول، بیان الدلیل علی إباحۃ السماع ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۱۱۱) باب ما جاء فی آت اللہ ۱۲ م

۳۔ قالہ ابن عبد البر فی الاستیعاب فی ذیل الإصابۃ (ج ۲ ص ۱۶۷) ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۲۸۱ و ۲۸۲، رقم ۴۵۹۱) اس میں غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مذکور نہیں ۱۲ م

۵۔ تحت الإصابۃ (ج ۲ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) روایت صرف مطلق غناء سے متعلق ہے ۱۲ م

۶۔ (ج ۳ ص ۱۳۳ تا ۱۳۵) غناء سے متعلق کسی قسم کی روایت مروی نہیں ۱۲ م

۷۔ (ج ۹ ص ۳۳ و ۳۴) صرف مطلق غناء کی روایت ہے ۱۲ م

تواریخ میں جستجو کی تو اوتار پران کے غناء سننے کی کوئی معتبر روایت نہ مل سکی، روایات میں صرف غناء کا ذکر ہے آلات کا کہیں ذکر نہیں، یہاں تک کہ حافظ ابن عساکر نے اپنی تاریخ میں حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ تقریباً پندرہ صفحات میں کیا ہے اور اپنی عادت کے مطابق اس میں ہر طرح کی طب ویابس روایات جمع کی ہیں لیکن ان میں محض غناء کا ذکر ہے آلات پر سننے کا کوئی ذکر نہیں، یہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ روایات حضرت عبداللہ بن جعفر کی طرف غلط منسوب ہیں، لہذا ان بے حوالہ اور بے سند روایات کا کوئی اعتبار نہیں۔

غناء بغیر آلات کا حکم | جہاں تک غناء بغیر آلات کا تعلق ہے سو اگر خوشی کا موقع ہو یا انسان دفع و حشمت کے لئے گائے تو وہ بالاتفاق جائز ہے، بشرطیکہ اشعار کا مفہوم شریعت کے خلاف نہ ہو، مثلاً اس میں کسی معیت عورت کا نام لیکر تشبیب نہ ہو، جن اخاف سے ان مواقع پر بھی غناء کی کراہت کا قول منقول ہے وہ "إذا كان في الكلام مالا يجوز" پر محمول ہے، بہر حال راجح یہ ہے کہ اگر طبعی سادگی کے ساتھ غناء ہو اور اس کو عادت یا پیشہ نہ بنایا جائے تو اس کی گنجائش ہے۔

لیکن واضح رہے کہ مذکورہ غناء کا جواز اس صورت میں منحصر ہے جب سماع من الأجنبیۃ نہ ہو اجنبیہ سے سماع بالاتفاق حرام ہے حتیٰ کہ امام غزالیؒ نے بھی اسے ناجائز قرار دیا ہے، کما تقدّم۔

۱۰ تہذیب تاریخ ابن عساکر جلد ہفتم، حضرت عبداللہ بن جعفر کا تذکرہ ص ۳۲۵ سے ص ۳۲۴ تک ہے، انہیں مطلق غناء کی صرف دو روایات مروی ہیں ۱۲ مرتب

۱۱ وقد ذکر الزبیدی ثبوت السماع من عمر (نقلہ ابن عبد البر) و عثمان بن عفان (نقلہ الماوردی فی الحاشی) و عبد الرحمن بن عوف (رواہ أبو یوسف بن ابی شیبہ) و عبید بن ابی الجراح (عند البیہقی) و سعد بن ابی وقاص (عند ابن قتیبة) و ابی مسعود البدری (عند البیہقی) و بلال المؤذن (عند البیہقی ایضاً) و عبد اللہ بن الأرقم (رواہ ابن عبد البر) و أسامة بن زید (عند البیہقی) و حنظل بن عبد المطلب (وقصته فی الصحیحین) و عبد اللہ بن عمر (رواہ ابن طاهر) و الیراء بن مالک (رواہ أبو نعیم) و عمرو بن العاص (عند ابن قتیبة) و النعمان بن بشیر (رواہ صاحب الأغانی) و حسان بن ثابت (الأغانی) و آخرین۔ إتحاف السادة المتقين (ج ۶ ص ۲۵۹) بیان الدلیل علی إباحة السماع۔

قال العبد الضعیف: لعلہما فی السماع بغیر الآلات ۱۲ از استاذ محترم دام اقبالہم۔

۱۲ تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۶ ص ۲۸۷ تا ۲۸۸) کتاب الشهادات، باب من تقبل شہادته و من لا تقبل۔ نیز دیکھئے احکام القرآن (لتھانوی)، (ج ۳ ص ۲۳ و ۲۵) (۲۱۲)

لیکن اس پر ”مسند احمد“ اور ”طبرانی“ کی روایت سے اشکال ہوتا ہے: ”عن السائب بن یزید أن امرأة جاءت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقال: يا عائشة! أتعرفين هذه؟ قالت: لا! يا نبي الله! فقال: هذه قينة بنی فلان، تختبئ أن تغتیبك؟ قالت: نعم! قال: فأعطاها طبقاً فغثتها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: قد نفخ الشيطان في مخرجها“ اس روایت میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اجنبیہ سے سماع غنا ثابت ہو رہا ہے، علامہ ہیشمی مجمع الزوائد میں اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں:

”رواه أحمد والطبرانی ورجال أحمد رجال الصحيح“

مستقدمین کی کتابوں میں احقر کو اس کا کوئی جواب نہ مل سکا، البتہ یوں کہا جاسکتا ہے کہ عورت اپنی ذات میں محترم نہیں نہ اس کا غنا سننا حرام لعینہ ہے۔ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم چونکہ ہر فتنہ سے مامون تھے اس لئے آپ کے لئے اس قسم کے سماع میں حرج نہ تھا، لیکن عام لوگوں کے حق میں فتنہ سے امن نہیں، نہ ہی آپ کے بعد کوئی معصوم ہو سکتا ہے، لہذا اس روایت سے جواز کے عموم پر استدلال نہیں کیا جاسکتا، فانہا واقعة حال لا عموم لها۔ حاصل یہ کہ یہ روایت اس عمومی حکم کا معارضہ نہیں کر سکتی جن میں مانعت حد شہرت کو پہنچ گئی ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

بَاب مَا يُقَالُ لِلْمَرْجُوحِ

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا رَفَأَ الْإِنْسَانَ إِذَا تَزَوَّجَ قَالَ: بَارَكَ اللَّهُ وَبَارَكَ عَلَيْكَ وَجَمَعَ بَيْنَكُمَا فِي خَيْرٍ۔

۱۔ (ج ۳ ص ۴۹) ۱۲ م

۲۔ (ج ۸ ص ۳۱) کتاب الأدب، باب غناء النساء ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۹) کتاب النکاح، باب ما يقال للمتزوج، وابن ماجہ

في سننه (ص ۱۳) باب تهنئة النکاح ۱۲ م

۴۔ وفي نسخة أحمد شاكر بتحقيق الشيخ محمد فؤاد عبد المجيد "بارك الله لك" أنظر (ج ۳ ص ۳) رقم

۱۰۹۱ ۱۲ م

” رفاء “ لغت میں ضم اور اتفاق کے معنی میں آتا ہے، ” رَفَاءً “ کا مطلب ہوتا ہے نکاح کی مبارکباد کے موقع پر برکت اور موافقت بین الزوجین کی دعاء دینا، جاہلیت میں لوگ نکاح کی مبارکباد ان الفاظ کے ساتھ دیا کرتے تھے : ” بالرفاء والبنین “ لیکن یحییٰ بن خالد نے اپنی مسند میں ایک روایت نقل کی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے مبارکباد کے اس طریقہ کو ختم کر کے وہ دعاء برکت سکھائی تھی جو حدیث باب میں آئی ہے، اگرچہ اس روایت کی سند میں ایک راوی مجہول ہے لیکن اس کی تائید حضرت عقیل بن ابی طالب کے اثر (جس کا حوالہ امام ترمذی نے بھی ” فی الباب عن عقیل بن ابی طالب “ کے الفاظ کے ساتھ دیا ہے) سے ہوتی ہے کہ انھوں نے ” بالرفاء والبنین “ کہنے والے پر نکیر کی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ کے مطابق دعاء دینے کی تلقین فرمائی۔ واللہ اعلم۔

۱۵ چنانچہ علامہ ابن الاثیر لکھتے ہیں : ” الرِّفَاءُ : الاتِّفَاقُ وَالْمُتَّفَاقُ وَالْبِرْكَهُ وَالْعَمَاءُ “ النہایہ (ج ۲ ص ۱۲) یعنی تم دونوں میں اتفاق و اتحاد ہے اور تمہارے بیٹے پیدا ہوں ۱۲

۱۶ چنانچہ حافظ لکھتے ہیں : روئی یحییٰ بن خالد من طریق غالب عن الحسن عن رجل من بنی تمیم قال : کنا نقول فی الجاہلیۃ ” بالرفاء والبنین “ فلما جاء الإسلام علمنا نبینا، قال : قولوا : بارک اللہ لکم وبارک فیکم وبارک علیکم “ - فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱) باب کیف یدعی للمتزوج ۱۲ کہ قال المحافظ فی الفتح (ج ۹ ص ۱۱۱) باب کیف یدعی للمتزوج ۔

و اختلف فی علۃ النہی عن ذلک، فقیل : لانه لاحمد فیہ ولا تشاء ولا ذکر اللہ، وقیل : لما فیہ من الإشارة إلی بعض البنات لتخصیص البنین بالذکر (قال العینی : قلت : فعلی هذا اذا قیل بالرفاء والاولاد ینبغی أن لا یکره - عمدة القاری - (ج ۲ ص ۱۱۱) وقال ابن المنیر : الذی ینظر أنہ صلی اللہ علیہ وسلم کره اللفظ لما فیہ من موافقة الجاہلیۃ، لأنہم كانوا یقولونہ تفاء لا لدعاء، فینظر أنہ لو قیل للمتزوج بصورة الدعاء لم یکره، کأن یقول : اللهم آلف بینہما وازقہما بنین صالحین مثلاً، أو آلف اللہ بینکما ووزقکما ولداً ذکرًا وخصو ذلك ۱۲ ۱۷ جیسا کہ پہلے ماحشیہ میں فتح الباری کے حوالہ سے اسکی سند ذکر کی گئی جس میں ” عن الحسن عن رجل من بنی تمیم “ کے الفاظ آئے ہیں ۱۲ ۱۸ چنانچہ نسائی میں حضرت عقیل کی روایت اس طرح آئی ہے : ” عن الحسن قال : تزوج عقیل بن ابی طالب مرأۃ من بنی جشم فقیل لہ : بالرفاء والبنین، قال : قولوا کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : بارک اللہ فیکم وبارک لکم (ج ۲ ص ۱۱۱) باب کیف یدعی للرجل إذا تزوج - اور سنن ابن ماجہ میں یہ الفاظ آئے ہیں ” لا تقولوا هكذا اولئکن قولوا کما قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الحدیث (ص ۱۳) باب تهنئة النکاح ۔

سنن نسائی اور سنن ابن ماجہ دونوں میں یہ روایت ” حسن عن عقیل بن ابی طالب “ کے طریق سے آئی ہے نیز طبرانی میں بھی مروی ہے، حافظ ابن حجر نسائی اور طبرانی کے حوالہ سے اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں : ” ورجاء ثقات إلا أن الحسن لم یسمع من عقیل فیما یقال “ - فتح الباری (ج ۹ ص ۱۱۱) - لیکن مسند احمد میں یہ روایت دو طریق سے مروی ہے، ایک طریق سالم بن عبد اللہ عن عبد اللہ بن محمد بن عقیل قال تزوج عقیل بن ابی طالب الخ کا بھی ہے اس میں ” حسن “ نہیں ہیں دیکھئے (ج ۱ ص ۱۱۱) لہذا یہ روایت حسن کم نہیں ۱۲ مرتب

بَاب مَا جَاءَ فِي الْوَلِيْمَةِ

لفظ "ولیمہ" ولم سے مشتق ہے جس کے معنی جمع کے ہیں، پھر اس کا اطلاق ہر اس کھانے پر ہونے لگا جس کے لئے لوگوں کو جمع کیا جائے، بعد میں یہ لفظ "طعام العرس" کے ساتھ خاص ہو گیا۔

اہل عرب ہر قسم کی ضیافت کے لئے علیحدہ نام استعمال کرتے ہیں :

- (۱) الولیمة : للعرس (۲) الخرس یا الخرص : طعام ولادت (۳) الاعذار : ختنہ کے موقع پر کھلایا جانے والا کھانا (۴) الوکیرة : طعام بناء البيت (۵) النقیعة : طعام یصنع عند قدوم المسافر (۶) العقیقة : طعام الحلق یوم سابع الولادة (۷) الوضیمة : طعام عند المصیبة جو اگر مبتلی بھاکی جانب سے ہو تو جائز نہیں (۸) المأدبة : الطعام المتخذ ضیافة بلا سبب (۹) الحذاق وہ طعام جو بچہ کے بچہ دار ہونے یا قرآن کریم ختم کرنے کے موقع پر کھلایا جاتا ہے۔ کذا فی تحفة الأخوذی۔

عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رأى علي بن عبد الرحمن بن عوف أثر صفرة فقال : ما هذا ؟ "یہ صفرہ کا اثر قلیل تھا اس لئے ان احادیث

۱۔ بمناسبة اجتماع الزوجين ۱۲ م

۲۔ وقيل سلامة المرأة من الطلق ۱۲ م

۳۔ وقيل : النقیعة التي یصنعها القادم ، والتي تصنع له تسمى التحفة ۱۲ م

۴۔ (ج ۲ ص ۱۴۲) باب ما جاء فی الولیمة - نیز دیکھیے فقہ اللغة وشر العربیة للخالی (ص ۲۱۱) باب ۲۴

فصل فی تقسیم اطعمة الدعوات وغیرھا۔ وراجع لمزید التحقیق فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۴)

باب حق إجابة الولیمة والدعوة ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۴۴۳) کتاب النکاح ، باب قول الله تعالى :

وَاتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً - و (ج ۱ ص ۲۴۵) کتاب البیوع ، باب ما جاء فی قول الله تعالى : فَإِذَا

قُضِيََتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْمَوَاطِنِ (ج ۱ ص ۵۳۳) کتاب المناقب ، باب إخوان النبی صلی الله علیہ وسلم

بین المهاجرین والأنصار - ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۵) باب الصداق وجواز كونه تعلیم قرآن - ۱۲ م

کے معارض نہیں جن میں مرد کے لئے رنگ والی خوشبو استعمال کرنے سے منع کیا گیا ہے اور یہ بھی ممکن ہے کہ یہ نشان بغیر قصد کے اہلیہ کے کپڑوں سے لگ گیا ہو۔

فقال: إني تزوجت امرأة على وزن نواة من ذهب، حضرت عبدالرحمن بن عوفؓ عشرہ مبشرہ میں سے ہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے آپ کا خصوصی تعلق مخفی نہیں، اس کے باوجود انہوں نے نکاح میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو بلانے کا اہتمام نہیں فرمایا، نہ آپ نے اس بات پر ان سے کوئی شکایت کی، معلوم ہوا کہ صحابہ کرامؓ مجلس نکاح میں تداعی کا کوئی خاص اہتمام نہ کرتے تھے، حضرت جابرؓ کے بارے میں بھی مروی ہے کہ انہوں نے نکاح کے بعد آپ کو اطلاع دی، اس سے نکاح میں سادگی کا پسندیدہ اور منتخب ہونا معلوم ہوا۔

۱۰ مثلاً حضرت انسؓ کی روایت: قال: "نہی النبی صلی اللہ علیہ وسلم أن یتزعفر الرجل" صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸۶۹) کتاب اللباس، باب التزعفر للرجال۔ وصحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اللباس والزینۃ، باب نہی الرجل عن التزعفر۔ وقال الترمذی: ومعنی کراہیۃ التزعفر للرجال أن یتزعفر الرجل، یعنی أن یتطیب بہ۔ ترمذی (ج ۲ ص ۱۹) أبواب الاستیذان والآداب، باب ما جاء فی کراہیۃ التزعفر والمخلوق للرجال۔

۱۱ نیز حضرت انسؓ ہی سے مروی ہے: "أن رجلاً دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وعلیہ أثر صفرۃ فکان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قلماً یواجه رجلاً فی وجہہ بشئ یکرہہ، فلما خرج قال: لو أمرتہ ہذا أن یغسل ہذا عنہ" سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۷) کتاب الترجل، باب فی المخلوق للرجال۔

۱۲ سنن ابی داؤد میں اسی باب میں حضرت ابو موسیٰ اشعرؓ کی روایت ہے: "قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا یقبل اللہ صلاۃ رجل فی جسدہ شیء من خلوق (ضرب من الطیب ذولون) مزید روایات کے لئے دیکھیے جامع الاصول (ج ۲ ص ۷۹ تا ۸۰)، رقم ۲۹۹، ۳۰۰، ۳۰۱، الزینۃ،

الباب الثالث فی المخلوق - ۱۲ مرتب

۱۳ کما فی تقریب التہذیب (ج ۱ ص ۵۹۳، رقم ۱۰۷۱) - ۱۲ م

۱۴ جیسا کہ آگے تیسرے باب (ما جاء فی تزویج الأکابر) میں مروی ہے: "عن جابر بن عبد اللہ قال: تزوجت امرأة فأبیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقال: أتزوجت یا جابر؟ فقلت نعم الحدیث، ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۲) نیز دیکھیے بخاری (ج ۱ ص ۱۶۲) کتاب الجہاد، باب استیذان الرجل الإمام، وصحیح مسلم (ج ۱ ص ۷۷) کتاب الرضاع، باب استحباب نکاح ذات الدین وما بہ استحباب نکاح البکر ۱۲ مرتب

فقال : بَارَكَ اللهُ لَكَ ، أَوْلِمَ « أَوْلِمَ » کے صیغہ امر سے استدلال کر کے اہل ظاہر کہتے ہیں کہ ولیمہ واجب ہے ، لیکن جمہور کے نزدیک ولیمہ سنون ہے۔ یہ حضرات « أَوْلِمَ » کے صیغہ امر کو سنیت و نذب پر محمول کرتے ہیں۔

جمہور کی دلیل حضرت ابو ہریرہؓ کی وہ مرفوع روایت ہے جو ابو الشیخؒ نے نقل کی ہے ، نیز علامہ طبرانیؒ نے معجم اوسط میں ذکر کی ہے : « الولیمة حقٌ وسنةٌ »۔

ولو بشاة « اکثر حضرات نے یہاں ”نَوَ“ کو تقلیل کے معنی پر محمول کیا ہے ؛ لیکن

۱۔ چنانچہ علامہ ابن حزمؒ لکھتے ہیں : « وفرض علی من تزوج أن یولم بما قل أو کثر » دیکھئے المحلی (ج ۹ صفحہ ۱۸۹) - بعض شافعیہ کے نزدیک بھی ولیمہ واجب ہے ، چنانچہ علامہ نوویؒ لکھتے ہیں : « و

أما ولیمة العرس فقد اختلف أصحابنا : فمنهم من قال هی واجبة ومنهم من قال : هی مستحبة ، المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ صفحہ ۵۲۸) باب الولیمة والنثر - نیز علامہ قرطبیؒ نے مالکیہ کا مذہب غیر مشہور « وجوب » بیان کیا ہے ، پھر استحباب کو مذہب مشہور قرار دیا ہے ، ابن التینؒ نے امام احمدؒ کا مسلک بھی وجوب نقل کیا ہے ، لیکن « المغنی » میں سنیت کا قول ذکر ہے - حوالہ بالا (ج ۱۵ صفحہ ۵۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ قال المؤلف : لا خلاف بین أهل العلم أن الولیمة سنة فی العرس ولیست واجبة فی قول أكثر أهل العلم ، کذا فی أوجز المسائل (ج ۹ صفحہ ۲۳۵) ما جاء فی الولیمة ۱۲ م

۳۔ قال ابن بطال : قوله : « الولیمة حق » أی لیست بباطل بل یندب إليها وهی سنة فضیلة ، ولیس المراد بالحق الوجوب - فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۱) باب الولیمة حق - ۱۲ مرتب

۴۔ فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۱) - لیکن سنیت کے قول پر سند احمد میں حضرت بریدہؓ کی روایت سے اعترض ہوتا ہے کہ اس سے وجوب ولیمہ سمجھ میں آتا ہے : « قال : لما خطب علی فاطمةؓ قال رسول الله ﷺ علیه وسلم : « إنه لابد للعروس من ولیمة » - حوالہ مذکورہ - نیز دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ صفحہ ۳۰۵ ، رقم ۲۴۶۱۶) -

لیکن علامہ عثمانیؒ اعلیٰ السنن میں اس کے بارے میں فرماتے ہیں : « دلالتہ علی تاکید الولیمة ظاهرة

أی استحباباً مؤکداً » دیکھئے (ج ۱۱ صفحہ ۱۱) باب استحباب الولیمة - ۱۲ مرتب عفی عنہ -

۵۔ چنانچہ حافظؒ لکھتے ہیں : « لیست « لو » هذه الامتناعیة وإنما هی التي للتقلیل » فتح الباری (ج ۹ صفحہ ۲۳۵)

باب الولیمة ولو بشاة -

اور علامہ عینیؒ فرماتے ہیں : قال بعضهم : « کلمة لو هنا للتمتی » قلت : لیس كذلك بل هی للتقلیل

عمدة القاری (ج ۲۰ صفحہ ۱۵۴) باب الولیمة ولو بشاة - (یقیناً حاشیہ طے صفحہ پر)

حضرت گنگوہیؒ فرماتے ہیں کہ یہ تکثیر کے لئے ہے۔ بہر حال اس پر اتفاق ہے کہ اس کی کوئی مقدار مقرر نہیں، اسراف سے بچتے ہوئے ہر مقدار جائز ہے۔

عن ابن مسعود قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: طعام أول يوم حق،

وطعام يوم الثانية، وطعام يوم الثالث سمعة، ومن سقع سقع الله به

اس روایت سے استدلال کر کے جمہور اس بات کے قائل ہیں کہ ولیمہ دو دن تک جائز ہے، اس زیادہ کمروہ ہے، یہ روایت اگرچہ زیاد بن عبد اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے لیکن ان متعدد روایات سے اس

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

وفي الأوجز (ج ۹ ص ۲۴۲، ما جاء في الوليمة) قال الباجي: قوله: "ولو بشاة وإن كان

يفتضي التقليل إلا أنه ليس بمجد لأقل الوليمة، فإنه لاحد لأقلها، وإنما ذلك على حسب الوجود،

ولعل ذلك كان أقل ما رآه صلى الله عليه وسلم فقال عبد الرحمن بن عوف وفي مثل ذلك الوقت ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ چنانچہ فرماتے ہیں: "لو هبنا للتكثير وكان عبد الرحمن قد تمول، فصم أن يأمره بذلك، وكان ذلك للإشارة

إلى أنه لا إسراف فيه - الكوكب الدرري (ج ۲ ص ۲۱۱) ۱۲ مرتب

۱۸ الحدیث لم يروه أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذي، قال الشيخ محمد عواد عبد الباقي -

ترمذي (ج ۳ ص ۲۰۳، رقم ۱۰۹۷) - البتة سنن أبي داود میں ایک روایت اس طرح مروی ہے: "حدثنا محمد بن المثنى

قال ناعفان بن مسلم قال: حدثنا همام قال: ناقتادة عن الحسن عن عبد الله بن عثمان الثقفي عن رجل أعور من

ثقف كان يقال له معروف، أي يثنى عليه خير، إن لم يكن اسمه زهير بن عثمان فلا أدري ما اسمه أن النبي صلى الله عليه وسلم

قال: "الوليمة أول يوم حق والثاني معروف واليوم الثالث سمعة ورياء - (ج ۲ ص ۵۲) كتاب الأطعمة، باب

في كم تستحب الوليمة ۱۲ مرتب

۱۹ شافعیہ اور حنابلہ کے مذہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۱۳) کتاب الوليمة، فصل وإذا صنعت الوليمة

أكثر من يوم حاز - حنفیہ کے مسلک کی تصریح نہ مل سکی، البتہ ملا علی قاریؒ زیر بحث روایت کو ذکر کر کے فرماتے

ہیں: "وفيه رد صريح على أصحاب مالك رحمه الله تعالى حيث قالوا باستحباب سبعة أيام لذلك"

مراجعة (ج ۶ ص ۲۵۶) نکاح باب الوليمة - جس سے معلوم ہوتا ہے کہ حنفیہ کا مسلک بھی شافعیہ و حنابلہ کے

مطابق ہے - نیز دیکھئے اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۱۳) باب جواز الوليمة إلى أيام إن لم يكن فخرًا -

۲۰ ان کے منفع کی تصریح خود امام ترمذیؒ نے کر دی ہے ۱۲

کے ضعف کی تلافی ہو جاتی ہے جو حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں ذکر کی ہیں۔

البتہ مالکیہ ولیمہ کے سات دن تک استقباب کے قائل ہیں، یہ حضرات ان روایات سے استدلال کرتے ہیں جن میں بعض صحابہ کرام کے بارے میں منقول ہے کہ انہوں نے سات دن تک دعوت ولیمہ کی۔ لیکن جمہور کے نزدیک یہ واقعات اس صورت پر محمول ہیں جبکہ ہر روز کے مدعوین جدا جدا ہوتے ہیں۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ یہ بعض صحابہ کا اجتہاد ہو جو روایت کے مقابلہ میں حجت نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی إجابة الداعی

عن ابن عمرؓ قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «أتوا الدعوة إذا دعيت» جمہور کے نزدیک دعوت ولیمہ کو قبول کرنا واجب اور دوسری دعوتوں میں اجابت داعی سنون مستحب ہے۔

۱۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة، چنانچہ حافظ فرماتے ہیں: «وهذه الأحاديث وإن كان كل منها لا يخلو عن مقال فمجموعها يدل على أن للحديث أصلاً» ۱۲ مرتب

۲۔ مالکیہ کے مسلک حوالہ مرقاة کی نسبت سے پیچھے ذکر ہو چکا ہے، نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م

۳۔ مثلاً مصنف ابن ابی شیبہ میں روایت ہے: «حدثنا أبو أسامة عن هشام عن حفصة قالت: لما

تزوج ابی سیرین دعا أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم سبعة أيام فلما كان يوم الثلاثاء دعاهم و

دعا ابی بن كعب وزيد بن ثابت الخ (ج ۲ ص ۳۳۳) من كان يقول يطعم في العرس والختان -

نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۷ ص ۲۶۱) باب أتيام الوليمة ۱۲ مرتب

۴۔ قال المحافظ: وقال العمري: إنما تكره إذا كان المدعو في الثالث هو المدعو في الأول، وكذا صورة

الروايات، واستبعد بعض المتأخرين وليس ببعيد، لأن إطلاق كونه رياءً وسمعة يشعر

بأن ذلك صنع للمباهاة، وإذا كثرت الناس فدعا في كل يوم فرقة لم يكن في ذلك مباحاة

غالباً۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) ۱۲ م

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۴۴۴) باب حق إجابة الوليمة والدعوة الخ

ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۴۶۱) باب الأمر بإجابة الداعي ۱۲ م

۶۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۲۴۳) باب حق إجابة الوليمة۔ اس مسئلہ میں ائمہ کے اقوال کی مزید تفصیل کے لئے اسی

کتاب کا ص ۲۴۳ ملاحظہ ہو ۱۲ م

مشائخ حنفیہ کا اس بارے میں اختلاف، راجح یہ ہے کہ دعوتِ لیم میں جانا سنت مؤکدہ ہے ﷺ واللہ اعلم

باب ماجاء فیمن یجئ إلى الولیمة یغیر دعوة

عن ابی مسعود قال: جاء رجل..... إنه یبعثنا رجل لم یکن معننا حين

دعوتنا فإن أذنت له دخل، قال: فقد أذنا له فلیدخل، اس سے معلوم ہوا کہ کسی غیر مدعو شخص کو دعوت میں لیجانا جائز نہیں الا یہ کہ داعی سے اجازت لے لی جائے۔

لیکن اس پر حضرت جابرؓ کے اس واقعے سے اشکال ہوتا ہے جو غزوہ احزاب کے موقع پر پیش آیا تھا، نیز حضرت ابو طلحہؓ کے ساتھ بھی ایک ایسا ہی واقعہ مروی ہے، ان دونوں واقعات میں آپ دعوت میں غیر مدعوین کی ایک بڑی تعداد کو اپنے ساتھ لے گئے تھے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جس مقام پر یہ یقین ہو کہ داعی کو تکلیف یا تنگدلی نہ ہوگی وہاں ایسا کرنا جائز ہے، ان واقعات میں بھی ایسا ہی تھا، اس کے علاوہ ان دونوں مواقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے پیش نظر اس حجرہ کا مظاہرہ بھی تھا جس کے تحت کھانا کثیر ہو گیا تھا، ظاہر ہے کہ کھانے کو معجزہ

لے علامہ شامیؒ لکھتے ہیں: وفي الاختیار ولیمة العرس سنة قديمة إن لم یجبها أثم، لقولہ صلی اللہ علیہ وسلم من لم یجب الدعوة فقد عصی اللہ ورسولہ، فإن کان صائماً أجاب ودعا، وإن لم یکن صائماً أكل ودعا وإن لم یأكل ولم یجب أثم وجفا، لأنه استهزاء بالمضيف، وقال علیه الصلاة والسلام: لودعیت إلى كراع لأجبت اه ومقتضاه أنها سنة مؤكدة بخلاف غيرها، وصرح شراح الهدایة بأنها قريبة من الواجب، وفي التارخانیة عن الیسا بیع: لودعی إلى دعوة فالواجب الإجابة إن لم یكن هناك معصية ولا بدعة، والامتناع أسلم فی زماننا، إلا إذا علم یقیناً أن لا بدعة ولا معصية اه والظاهر حملہ على غیر الولیمة لما مر ویاتی، تأمل۔ رد المحتار (ج ۵ ص ۲۴)

کتاب المحظور والإباحة تحت قوله دعی إلى ولیمة الخ قبل فصل فی اللبس ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۸۱) الاطعمه، باب الرجل یتكلف الطعام لإخوانه

ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۴) أشربه، باب ما یفعل الضیف إذا تبعه غیر من دعاه صاحب الطعام ۱۲ م

۳ دونوں واقعات کے لئے دیکھیے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۴ و ۱۹) باب جواز استتباع غیرہ إلى دار من یشق

بڑھا کر غیر مدعوین کو یجانے میں داعی کو کسی پریشانی کا خطرہ نہ تھا اس لئے اس قسم کے واقعات حدیث باب کے معارض نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء « لا نکاح إلا بولی »

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ یہاں دو اختلافی مسئلے الگ الگ ہیں لیکن ان کے درمیان اکثر خلط اور اشتباہ واقع ہو جاتا ہے۔

پہلا مسئلہ یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے یا نہیں؟ یعنی عورت اپنا نکاح خود کر سکتی ہے یا نہیں؟

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ اولیاء نکاح کو کن عورتوں پر ولایت اجبار حاصل ہے؟ واضح رہے کہ یہاں صرف پہلا مسئلہ زیر بحث ہے، دوسرا مسئلہ کے لئے امام ترمذی نے آگے مستقل باب قائم کیا ہے، یعنی «باب ماجاء فی استقار البکر والثیب» یہ مسئلہ تفصیل کے ساتھ انشاء اللہ اسی کے تحت زیر بحث آئیگا۔

حکم النکاح بعبارۃ النساء

پہلے مسئلہ کی تفصیل یہ ہے کہ جمہور کے نزدیک عبارت نساء سے نکاح منعقد نہیں ہوتا بلکہ ولی کی تعبیر ضروری ہے اور اس میں صغیرہ، کبیرہ، باکرہ اور ثیبہ عاقلہ اور مجنونہ سب برابر ہیں۔

اس کے برخلاف امام ابوحنیفہ کا مسلک یہ ہے کہ عبارت نساء سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، بشرطیکہ عورت آزاد اور عاقلہ بالغہ ہو، البتہ ولی کا ہونا مندوب و مستحب ہے۔

۱۔ پھر جس روایت میں حضرات شیخین کو اپنے ساتھ یجانے کا ذکر ہے وہ بھی ضعیف کے ساتھ بے تکلفی اور

اعتماد پر مبنی ہے، لہذا کوئی اشکال نہیں۔ اس واقعہ کے لئے بھی دیکھئے مسلم (ج ۲ ص ۱۷۷) ۱۲ م

۲۔ مالکیہ کے مسلک کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۷) نکاح، الباب الثانی، الفصل الأول، شافعیہ

کے مسلک کے لئے دیکھئے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۱۲) باب ما یصنع بہ النکاح۔ حنابلہ اور امام

احمد کے مسلک کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۲۷) نکاح، مسأله قال: «ولا نکاح إلا بولی» علامہ ابن حزم

کے مسلک کے لئے دیکھئے المحلی (ج ۹ ص ۲۷) مسأله ۱۸۱ - ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) باب فی الأولیاء والأکفاء امام ابوحنیفہ سے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس مسئلہ میں حنفیہ کو بہت زیادہ نشانہ ملامت بنایا گیا ہے اس لئے کہ اس میں امام ابوحنیفہ متفرد ہیں، بلکہ اس مسئلہ میں بہت سے وہ فقہاء بھی ان کا ساتھ چھوڑ گئے ہیں جن کا مذہب عموماً امام ابوحنیفہ کے مطابق ہوا کرتا ہے مثلاً ابراہیم نخعی، سفیان ثوری، عبد اللہ بن المبارک وغیرہ۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ میں بھی امام ابوحنیفہ کا مسلک متفرد ہونے کے باوجود نہایت مضبوط، قوی اور رائج ہے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں: ایک وہی جو تقریر میں مذکور ہے یعنی علی الاطلاق جواز نکاح۔ کفو میں ہو، یا غیر کفو میں۔ البتہ بلا دلی خلاف مستحب ہے، یہی روایت ظاہر الروایہ ہے، دوسری روایت حسن بن زیاد سے مروی ہے، یعنی اگر اس عورت نے نکاح کفو میں کیا ہے تو درست، اگر غیر کفو میں کیا ہے تو درست نہیں (واختار بعض المتأخرین الفتویٰ بهذه الروایۃ لفساد الزمان، تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۱) باب الاولیاء والا کفاء)

امام ابو یوسف سے اس مسئلہ میں تین روایتیں منقول ہیں: ان کی پہلی روایت جہور کے مطابق تھی، یعنی بلا دلی مطلقاً عدم جواز۔ بعد میں انہوں نے امام ابوحنیفہ کی دوسری روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی عدم جواز فی غیر کفو، آخر میں انہوں نے امام صاحب کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا، یعنی مطلقاً جواز جو ظاہر الروایت ہے۔ امام محمد کی اس مسئلہ میں دو روایتیں ہیں:

پہلی روایت یہ کہ ”نکاح بغیر ولی“ ولی کی اجازت پر موقوف ہے، خواہ نکاح کفو میں ہو یا غیر کفو میں، البتہ اگر کفو میں اور ولی اجازت نہ دے تو قاضی کو چاہئے کہ تجدید عقد کر دے اور ولی کی بات کی طرف توجہ نہ دے۔ ان کی دوسری روایت یہ ہے کہ انہوں نے امام ابوحنیفہ کی پہلی روایت کی طرف رجوع کر لیا تھا۔ حاصل یہ کہ امام ابوحنیفہ اور صاحبین کا اس پر اتفاق ہے کہ عبارت مکلفہ سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے، خواہ کفو میں ہو یا غیر کفو میں

تفصیل کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۷) باب الاولیاء والا کفاء اور المبسوط للسرخسی (ج ۵

ص ۱) باب النکاح بغیر ولی - مرتب عفی عنہ

کے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۸) فصل وأما ولاية النذب والإستحباب ۴۱۲

(حاشیہ صفحہ ۱۷۵)

۱۷۵ کے صریح بہ الثبت مذکور فی الباب ۴۱۲

جمہور کا استدلال حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث باب: ”لَا نِكَاحَ إِلَّا بِوَلِيِّ“ اور حضرت عائشہؓ کی روایت باب: ”أَيُّمَا امْرَأَةٍ نَكَحْتُ بِغَيْرِ إِذْنٍ وَلِيِّهَا فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ فَنِكَاحُهَا بَاطِلٌ“ سے ہے۔

یہ دونوں حدیثیں بھی سنداً متکلمہ فیہ ہیں کما سیاتی۔

۱۷ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۸۸) باب في الولي، وابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) باب لا نكاح إلا بولي ۱۲ م

۱۸ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۳۵) ۱۲ م

۱۹ جمہور نے مذکورہ دو حدیثوں کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل سے اپنے مسلک پر استدلال کیا ہے، چند اہم دلائل کا خلاصہ جوابات کے ساتھ درج ذیل ہے:

(۱) فرمان باری تعالیٰ ”وَأَنْكِحُوا الْأَيْمَىٰ مِنْكُمْ“ (سورہ نور آیت ۳۲) اس میں اولیاء کو خطاب ہے، یعنی ”زوجوا من لا زوج له منكم“ معلوم ہوا کہ عورتوں کو خود اپنے نکاح کا حق حاصل نہیں، یہ ذمہ داری اولیاء کی ہے، اسی لئے انکاح کے لئے ان کو خطاب ہے۔

اس آیت سے علامہ قرطبی مالکیؒ نے اپنی تفسیر (ج ۱۲ ص ۲۳۹) میں نیز دوسرے محققین نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے۔

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایامی“ ایتم کی جمع ہے اور ”ایتم“ ”من لا زوج له“ کو کہا جاتا ہے، خواہ مرد ہو یا عورت جیسا کہ خود علامہ قرطبیؒ نے بھی اس کی وضاحت کی ہے، اس کی روشنی میں آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مرد و عورت دونوں کے لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ وہ بلا واسطہ ولی نکاح کا اقدام نہ کریں، رہی یہ بات کہ اگر کوئی بلا واسطہ ولی نکاح کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا اس سے یہ آیت سکت ہے، پھر جب ”ایامی“ کے مصداق میں بالغ مرد و عورت دونوں داخل ہیں اور بالغ لڑکوں کا نکاح بلا واسطہ ولی بالاتفاق درست ہو جاتا ہے اور کوئی اسے باطل نہیں کہتا اسی طرح ظاہر یہی ہے کہ اگر بالغ لڑکی اپنا نکاح خود کر لے تو وہ بھی درست ہو جائیگا، البتہ خلاف سنت کام کرنے پر ملامت کے دونوں مستحق ہوں گے، بالخصوص لڑکی۔ حضرت مفتی صاحب قدس سرہ نے معارف القرآن (ج ۶ ص ۶۸۸) میں یہی جواب اختیار کیا ہے۔

(۲) فرمان باری تعالیٰ: ”وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يُوْمِنُوا“ (سورہ بقرہ آیت ۲۲۱) اس آیت سے بھی علامہ قرطبیؒ نے جمہور کے مسلک پر استدلال کیا ہے کہ اس میں خطاب اولیاء کو ہے نہ کہ عورتوں کو۔

لیکن اس کا جواب بھی یہی ہے کہ نکاح کا مسنون و مستحب طریقہ حنفیہ کے نزدیک (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دلائل احناف | جمہور کے دلائل کے مقابلہ میں حنفیہ کے پاس دلائل کا ایک بڑا ذخیرہ

موجود ہے، جن کا خلاصہ درج ذیل ہے :

① قرآن کریم میں اولیاء کو خطاب کرتے ہوئے ارشاد ہے : «وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا تَعْضُلُوهُنَّ أَنْ يَنْكِحْنَ أَزْوَاجَهُنَّ»

اس آیت سے دو طرح حنفیہ کے مسلک پر استدلال ہو سکتا ہے، ایک یہ کہ اس میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ نکاح عبارتِ نساء سے منعقد ہو جاتا ہے، دوسرے اس میں اولیاء کو منع کیا گیا ہے کہ وہ عورتوں کو اپنے سابقہ ازواج سے نکاح کرنے سے نہ روکیں، معلوم ہوا کہ اولیاء کو مکلفہ عورت کے معاملہ میں مداخلت کا حق نہیں، اس میں

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

بھی یہی ہے کہ اولیاء نکاح کرائیں، اسی متحب طریقہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے خطاب اولیاء کو ہے، اس میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ عاقل بالغہ اپنا نکاح خود کرے تو اس کا نکاح منعقد نہ ہوگا۔ اس کے ایک اور جواب کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۲۰ ص ۱۱۱)

(۳) فرمانِ باری تعالیٰ : «فَأَنْكِحُوا هُنَّ بِأَذْنِ أَهْلِهِنَّ» (سورۃ نساء آیت ۲۵) اس آیت سے بھی جمہور کے مسلک پر استدلال کیا گیا ہے کہ اس میں بھی خطاب مردوں کو کیا گیا ہے ولو كان النكاح إلى النساء لذكرهن۔ اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح کی نسبت عورت کی طرف دوسری آیات ثابت ہے جن کا ذکر اصل تقریر میں حنفیہ کے دلائل کے تحت آرہا ہے، اس کے علاوہ مذکورہ آیت سے تو حنفیہ کا مسلک ثابت ہوتا ہے لأن فیہا دلالة علی أن للمرأة أن تزوج أمتها، لأن قوله : «أهلهن» المراد بهن الموالی، أعم من أن يكون ذكراً أو أنثى، كما فی أحكام القرآن للہامی (ج ۲ ص ۲۳۹)

(۴) سنن ابن ماجہ میں حضرت ابو ہریرہ کی روایت ہے : «قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تزوج المرأة المرأة ولا تزوج المرأة نفسها، فإن الزانية هي التي تزوج نفسها» (مسند، باب لا نکاح إلا بولی) اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں جبیل بن الحسین العتقی ایک متکلم فیہ راوی ہیں، اگر ان کے ثقہ ہونے کے تول کو بھی اختیار کیا جائے تب بھی یہ روایت نکاح بلا بیئہ اور نکاح فی غیر کفو پر محمول ہو سکتی ہے، كما أشار إليه القاری فی المرقاة (ج ۶ ص ۲۹) قبیل باب إعلان النکاح ۱۲ مرتب عفا شرعہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۵ اور جب طلاق دی تم نے عورتوں کو پھر پورا کر چکیں اپنی عدت کو تو اب نہ روکو ان کو اس سے کہ نکاح کریں اپنے شوہروں سے۔ سورۃ بقرہ، آیت ۲۳۲ ۱۲ م

پہلا استدلال اشارۃ النص سے اور دوسرا استدلال عبارة النص سے۔

لیکن اس پر شافعیہ کی جانب سے یہ اعتراف ہوتا ہے کہ یہ آیت تو ہمارے مسلک کی دلیل ہے اس لئے کہ نہی تو اسی وقت درست ہو سکتی ہے جبکہ اولیاء کو منع نکاح پر قدرت ہو اور اگر یہ مان لیا جائے کہ نکاح بغیر ولی کے منع ہو سکتا ہے تو پھر اولیاء کو منع کرنے کی قدرت ہی نہ رہی، اور اس صورت میں نہی بے فائدہ ہے۔^{۱۶}

اس کا جواب یہ ہے کہ یہاں قانونی اور شرعی رکاوٹ مراد نہیں بلکہ اخلاقی اور معاشرتی دباؤ مراد ہے جو عورتوں کے حق میں عموماً موثر ہوتا ہے، چنانچہ یہ آیت حضرت معقل بن یسار کے واقعہ میں نازل ہوئی جو اپنی بہن کو سابق شوہر سے نکاح کرنے سے روک رہے تھے۔ آیت کا یہ مفہوم ”یَنْكحَنَّ“ میں نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کرنے سے مؤکد ہو جاتا ہے۔

(۲) فَإِذَا بَلَغْنَ أَجْلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ^{۱۷} جس کا مطلب یہ ہے کہ عدت گزرنے کے بعد عورتیں نکاح کے معاملہ میں مکمل مختار ہیں اور ”فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ“ کے الفاظ صراحتاً بتا رہے ہیں کہ نکاح عورت کا فعل ہے اور اس کی عبارت سے نکاح منع ہو جاتا ہے۔

(۳) فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ أَنْ يَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهَا^{۱۸} اس میں بھی نکاح کی نسبت عورتوں کی طرف کی گئی ہے جو اشارۃ النص کے طور پر عبارتِ نساء سے نکاح کے منع ہونے کی دلیل ہے۔

۱۶ چنانچہ امام شافعی فرماتے ہیں: ”هذه أُبين آية في كتاب الله تعالى تدل على أن النكاح لا يجوز بغير ولي لأنه نهى الولي عن المنع، وإنما يتحقق المنع منه إذا كان الممنوع في يده - كذا في البسيط للسرخسي (ج ۵ ص ۱۱۰) باب النكاح بغیر ولی ۱۲ م

۱۷ اس آیت سے حنفیہ کے استدلال کے بارے میں بحث کے لئے دیکھئے احکام القرآن (ج ۱ ص ۱۲۸)، باب النكاح بغیر ولی (فائدہ نفیس ۱۲ مرتب

۱۸ تفصیل کے لئے دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۵۸) ۱۲ م

۱۹ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۴، پ ۱۲ م

۲۰ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۴، پ ۱۲ م

(۴) مؤطا امام مالک میں حضرت ام سلمہ فرماتی ہیں : «ولدت سبعة الأسلمية بعد وفاة زوجها بنصف شهر فخطبها رجلان ، أحدهما شاب والآخر كهل ، فحطت إلى الشاب ، فقال الكهل : لم تحلی بعد وكان أهلها غيبا ورجا إذا جاء أهلها أن يؤثروه بها فجاءت رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرت له ذلك ، فقال : قد حلت فانكحي من شئت»

(۵) مؤطا امام مالک اور بخاری میں روایت ہے کہ ایک عورت نے اپنے نفس کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر پیش کیا، آپ نے سکوت فرمایا اور ایک صحابی کی درخواست پر ان سے نکاح کر دیا، اس واقعہ میں عورت کا کوئی ولی موجود نہ تھا۔

(۶) طحاوی میں حضرت ام سلمہ سے مروی ہے : «قالت : دخل على رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد وفاة أبي سلمة فخطبني إلى نفسي ، فقلت : يا رسول الله ! إنه ليس أحد من أوليائي شاهدا ، فقال : إنه ليس منهم شاهد ولا غائب يكره ذلك ، قالت : قم يا عمر (ابن أبي سلمة) فزوج النبي صلى الله عليه وسلم فتزوجها» یہ نکاح بھی بغیر ولی ہوا، کیونکہ حضرت عمر بن ابی سلمہ نابالغ تھے اس لئے ان کا نکاح کرنا شرعاً معتبر نہیں لہذا ان کو نکاح کے لئے کہنا محض مزاح تھا، اور یہ کہنا کہ یہ نکاح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ولایت عامہ کے تحت ہوا، بعید ہے کیونکہ ولایت عامہ کو اس موقع پر استعمال کیا جاتا ہے جبکہ نسبی اولیاء زندہ نہ ہوں۔

(۷) صحاح کی معروف روایت ہے : «عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم

له كتاب الطلاق، عدة المتوفى عنها زوجها إذا كانت حاملاً - نیز دیکھئے سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۷)

طلاق، باب عدة الحامل المتوفى عنها زوجها، ۱۲ م

۱۷ (ص ۱۱۷ و ۱۱۸) ما جاء في الصداق والجباء ۱۲ م

۱۸ (ج ۲ ص ۱۷) باب عرض المرأة نفسها على الرجل الصالح ۱۲ م

۱۹ طحاوی (ج ۲ ص ۱۷) باب النكاح بغیر ولی عصبی، نیز دیکھئے نسائی (ج ۲ ص ۱۷) إنكاح

الابن أمه ۱۲ م

۲۰ چنانچہ امام طحاوی فرماتے ہیں : «وهو يومئذ طفل صغير غير بالغ» طحاوی (ج ۲ ص ۱۷) ۱۲ م

قال: الأئمة أحق بنفسها من وليه، والبكر تستأذن في نفسها، وإذنها صماتها، "إثم" کے معنی بے شوہر عورت کے ہیں، حنفیہ کے نزدیک یہ لفظ باکرہ اور ثیبہ دونوں کو شامل ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس سے مراد صرف ثیبہ ہے۔ اگر علی سبیل التنزل امام شافعیؒ کی تفسیر کو اختیار کر لیا جائے اور اس سے صرف ثیبہ مراد لی جائے تب بھی زیر بحث مسئلہ میں اس سے حنفیہ کا استدلال درست ہے، کیونکہ کم از کم ثیبہ کے بارے میں اس سے یہ ثابت ہوا کہ وہ اپنے نکاح کی ولی سے زیادہ حقدار ہے۔

⑧ طحاویؒ میں روایت ہے کہ حضرت عائشہؓ نے اپنی بھتیجی حفصہ بنت عبد الرحمن بن ابی بکر کا نکاح ان کے والد کی غیر موجودگی میں منذر بن زبیر کے ساتھ کر دیا تھا، یہ نکاح بھی بغیر ولی تھا۔

⑨ کنز العمال میں روایت ہے کہ حضرت علیؓ بغیر ولی کے نکاح کرنے سے تاکید منع فرمایا کرتے تھے لیکن اگر کوئی ایسا نکاح ہو جاتا تو اسے نافذ قرار دیتے تھے۔

۱۔ أخرجه مسلم واللفظ له (ج ۱ ص ۴۵۵) باب استيذان الثيب في النكاح بالنطق والبكر بالسكوت، والنسائي (ج ۲ ص ۷۶) استيذان البكر في نفسها، وأبو داود (ج ۱ ص ۲۸۶) باب في الثيب والترمذي (ج ۱ ص ۱۶۴) باب ما جاء في إstimار البكر والثيب، وانظر الموطأ (ص ۴۹) باب استيذان البكر والأئمة في أنفسهما - ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ علامہ نوزنیؒ فرماتے ہیں: قال العلماء: الأئمة هنا الثيب الخ شرح نووي علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) ۱۲ م

۳۔ (ج ۲ ص ۶) باب النكاح بغیر ولی عصبة - ۱۲ م

۴۔ چنانچہ علامہ شعبیؒ فرماتے ہیں: "ما كان أحد من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم أشد في النكاح بغیر

ولی من علی بن أبوطالب حتى كان يضرب فيه - كنز العمال (ج ۱ ص ۵۳۱ رقم ۴۵۴۴) الأولیاء ۱۲ مرتب

۵۔ عن الحكم قال: كان علی إذا رفع إليه رجل تزوج امرأة بغیر ولی فدخل بها أمضاها - كنز

(ج ۱ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴) نیز دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۲ ص ۱۳۲) من أحبازہ بغیر

ولی ولم یفرق -

عن أبي قیس الأزدی عن حدثه أن امرأة زوجها أمها برضاها فرفع ذلك إلى علی،

فقال: أليس قد دخل بها؟ فالنكاح جائز" (كنز ج ۱ ص ۵۳۱، رقم ۴۵۴۴)

عن أبي القیس الأزدی عن أخيه عن علی أنه أجاز نكاح امرأة زوجها أمها برضاها - كنز

(ج ۱ ص ۵۳۲، رقم ۴۵۴۴) ۱۲ مرتب

(۱) «عن سعيد بن المسيب قال : قال عمرو بن الخطاب : لا تنكح المرأة إلا بإذن وليها أو ذي الرأي من أهلها أو السلطان» اس طرح انہوں نے نکاح بغیر ولی کی اجازت دیدی، بشرطیکہ ذی رائے اقارب کی اجازت سے ہو اگرچہ وہ غیرولی ہوں۔
تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ

جہاں تک حضرت ابو موسیٰ اور حضرت عائشہ رضی اللہ عنہما کی احادیثِ باب کا تعلق ہے ان کا بعض حنفیہ نے یہ جواب دیا ہے کہ یہ دونوں حدیثیں سنداً ضعیف ہیں، حضرت ابو موسیٰ کی حدیث اضطراب کی بناء پر ضعیف ہے اور حضرت عائشہ کی روایت اس بناء پر کہ وہ «ابن جریج عن سلیمان بن موسیٰ عن الزہری» کے طریق سے مروی ہے اور خود ابن جریج

۱۔ کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۳، رقم ۴۵۷۶۲) الا ولیاء ۴۱۳
۲۔ چنانچہ خود امام ترمذی فرماتے ہیں : وحديث أبي موسى فيه اختلاف «اضطراب کی تفصیل یہ ہے کہ یہ کئی طرق سے مروی ہے :

(۱) اس کو اسرائیل، شریک بن عبد اللہ، ابو عوانہ، زہیر بن معاویہ اور قیس بن الریح «ابو اسحق بن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۲) اسباط بن محمد اور زید بن حباب اس کو یونس بن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔ نیز ابو عبیدہ الحدادی بھی اسی طریق سے روایت کرتے ہیں، یعنی ابو اسحاق کے واسطہ کے بغیر

(۳) یونس بن اسحاق اس کو ابو اسحاق کے واسطہ کے ساتھ بھی عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔

(۴) شعبہ اور سفیان ثوری اس کو «ابو اسحاق عن ابی بردہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم» کے طریق سے روایت کرتے ہیں۔

(۵) بعض اصحاب سفیان نے اس کو عن سفیان عن ابی اسحاق عن ابی بردہ عن ابی موسیٰ «کے طریق سے نقل کیا ہے، لیکن اس پر

امام ترمذی نے «ولا یصح» کا حکم لگایا ہے اس لئے ان کی وہی روایت راجح ہے جو شعبہ کے موافق ہے۔

اس تفصیل سے کئی وجوہ سے — اس کا اضطراب واضح ہے، چنانچہ ملا علی قاری اس کے بارے میں فرماتے

ہیں : «فیہ ضعیف مضطرب فی اسنادہ وفي وصله وانقطاعه وإرساله» مرقاة المفاتیح (ج ۶ ص ۲)

باب الولی فی النکاح واستیذان المرأة۔ الفصل الثانی۔ ۱۲ مرتب عنی عند

فرماتے ہیں » ثمّ لقيت الزهري فسالته فانكره، كما نقل الترمذی فی الباب ۱۰

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان اعتراضات کی وجہ سے ان حدیثوں کو بالکلیہ رد نہیں کیا جاسکتا جہاں تک حضرت ابو موسیٰؓ کی حدیث کے اضطراب کا تعلق ہے سو امام ترمذیؒ نے متعدد طرق میں سے اسرائیل بن یونسؒ کے طریق کو راجح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب رفع ہو جاتا ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت پر ابن جریرؒ کے جس مقولہ کی وجہ سے اعتراض کیا گیا ہے اس کے جواب میں امام ترمذیؒ فرماتے ہیں کہ ابن جریرؒ کا یہ جملہ سوائے اسماعیل بن ابراہیم کے کوئی اور روایت نہیں کرتا اور اسماعیل بن ابراہیم کا سماع ابن جریرؒ سے درست نہیں۔ چنانچہ یحییٰ بن معینؒ نے ابن جریرؒ سے ان کی روایات کو ضعیف قرار دیا ہے، لہذا ان کے مقولہ کی بناء پر حدیث باب کو ضعیف کہنا مشکل ہے۔

لہذا ان روایات کا احاث کی جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ یا تو یہ اس صورت پر محمول ہیں جبکہ عورت نے ولی کے بغیر غیر کفو میں نکاح کر لیا ہو اور حسن بن زیاد کی روایت کے مطابق امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک بھی اس صورت میں نکاح باطل ہے اسی روایت پر فتویٰ بھی ہے ۱۰

۱۰ نیز امام طحاویؒ نے بھی اس کو حضرت عائشہؓ کی روایت کے جواب کے طور پر نقل کیا ہے۔ دیکھئے طحاوی ج ۲ ص ۶۰

۱۱ اس مقام پر امام ترمذیؒ کے کلام کا خلاصہ یہ ہے کہ اگرچہ شعبہ اور سفیان ثوریؒ تمام رواۃ کے مقابلہ میں » احفظ « اور » اثبت « ہیں لیکن ان کے مقابلہ میں اسرائیل وغیرہ کی روایت اس لئے راجح ہے کہ ان رواۃ نے یہ روایت ابواسحاقؒ سے متفرق اوقات میں سنی سب ہی اسے » ابو بردہ عن ابی موسیٰ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم کے طریق سے نقل کرتے ہیں۔ جبکہ شعبہ اور سفیانؒ نے ابواسحاقؒ سے یہ روایت ایک مجلس میں سنی ہے، جس کی دلیل یہ ہے کہ شعبہ کہتے ہیں : » سمعت سفیان الثوری یسأل أبا إسحاق أسمعتم أبا بردة یقول : قال رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم : لا نکاح إلا بولی « فقال : نعم ! «۔ نیز اسرائیل ابواسحاق سے روایت کرتے ہیں زیادہ معتمد علیہ ہیں، چنانچہ عبد الرحمن بن مہدی فرماتے ہیں : » ما فاتی من حدیث الثوری عن أبی إسحاق الذی فاتی، إلا لما اتکلت به علی اسرائیل، لأنه کان یاتی به أتمّ - مرتب

۱۲ حوالہ بیچے حاشیہ میں گزر چکا ہے ۱۲ م

یا پھر "لانکاح الابولی" میں نفی سے نفی کمال مراد ہے اور حضرت عائشہؓ کی روایت میں "فنکاحها باطل" کا مطلب یہ ہے کہ ایسا نکاح فائدہ مند نہیں ہوتا۔ اس کے علاوہ اس روایت میں "نکحت نفسها بغیر إذن ولیها" کے الفاظ آئے ہیں جس کا تقاضا یہ ہے کہ اگر اجازت لے لی تو عورت کی عبارت سے نکاح منعقد ہو جائے گا۔

مذکورہ بالا تو چہیات اگرچہ غیر متبادر ہیں لیکن تحریر کردہ دس دلائل کی موجودگی میں ان کے بغیر چارہ نہیں اور اس باب کی دونوں روایتوں کو ان کے مطابق بنانا ناگزیر ہے، خاص طور پر اس لئے بھی کہ حضرت عائشہؓ جو اس باب کی دوسری حدیث کی راوی ہیں وہ خود نکاح بغیر ولی کے جواز کی قائل ہیں، کما مر عن الطحاوی۔ نیز امام زہریؒ جو خود بھی حضرت عائشہؓ والی روایت کے راوی ہیں ان کا مذہب بھی حنفیہ کے مطابق ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم

باب ماجاء لانکاح الابینۃ

عن ابن عباسؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : « البغایا اللاتی ینکحن أنفسهن

له وقد زیف بعض اهل العلم هذا التأویل وقال : إنما یتأقی ذلك فی العبادات والقرب التي لها جهتان فی الجواز من ناقص وكامل ، وأما المعاملات التي لها جهة واحدة فان النفي یوجب فیها الفساد ، أو كلاما هذا معناه ، قلت : إن هذا القائل قصد بنی الكمال ارتهان العقد بماعسی أن یتقصه بعد الإبرام من اعتراض الولی فیما له فیہ حق الاعتراض ، فإذا عقد برضاه استغنى منه هذه النقیصة وهذا كلام صحيح اه كذا فی التعليق الصبیح (ج ۲ ص ۷۷ وصفا) باب الولی فی النكاح الجزء الفصل الثاني - ۱۲ مرتب

لہ باری تعالیٰ کے فرمان : «رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا (سورۃ آل عمران آیت ۱۹) میں لفظ "باطل" اسی معنی میں آیا ہے۔ نیز "فنکاحها باطل" کا ایک مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ایسا نکاح ناپائیدار ہوتا ہے (کہ عدم کفارت اور مہرشل سے کمی کی صورت میں ولی کے مطالبہ پر ختم کیا جاسکتا ہے) لفظ "باطل" فانی اور ناپائیدار کے معنی میں بئید کے شعر میں بھی آیا ہے ع
ألا كل شيء ما خلا الله باطل - ای فان وزائل ۱۲ مرتب

لہ چنانچہ مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۳ ص ۱۳) من أجازہ بغیر ولی ولم یفرق) میں معمر سے مروی ہے قال سألت الزهري عن امرأة تزوج بغیر ولی فقال : إن كان كفواً جاز « ۱۲

لہ الحدیث لم یخرجه أحد من اصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قال الشيخ محمد قواد عبد الباقي - ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۰، رقم ۱۱۰۳) ۱۲

اس حدیث کی بناء پر چہور کا مسلک یہ ہے کہ بغیر گواہوں کے نکاح منعقد نہیں ہوتا، البتہ امام مالکؒ کے بارے میں منقول ہے کہ وہ صرف اعلان کو کافی سمجھتے ہیں۔ لیکن یہ حدیث ان کے خلاف حجت ہے۔

امام ترمذیؒ نے امام مالکؒ کے مذہب کی تشریح اس طرح کی ہے کہ وہ بیک وقت دو گواہوں کی موجودگی کو ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اگر یکے بعد دیگرے دو گواہوں کے سامنے نکاح ہو جائے تو بھی ان کے نزدیک درست ہے۔

پھر یہاں حنفیہ کے اصول پر ایک مشہور شکال ہے کہ آیت قرآنی "فَاِنْ كُنْتُمْ لَا تَجِدُونَ شَاهِدَيْنِ فَاِنْ كُنْتُمْ مُوقِنًا بِمَا قُلْتُمْ فَاعْلَمُوا" میں بینہ کا کوئی ذکر نہیں، لہذا خبر واحد کی بناء پر اس پر کیسے زیادتی کی جاسکتی ہے؟ فخر الاسلام مزدویؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اشتراط بینہ کی حدیث مشہور ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی درست ہے۔

۱۵ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۱۵۲) نکاح، فصل ومنها الشهادة - علامہ کاسانیؒ اس مقام پر امام مالکؒ کا مذہب نقل کرتے ہوئے فرماتے ہیں: "وقال مالك، ليست (الشهادة) بشرط وإنما الشرط هو الإعلان حتى لو عقد النكاح وشرط الإعلان جاز وإن لم يحضره شهود، ولو حضرة شهود وشرط عليهم الكتمان لم يجز" - ۱۲ مرتب
۱۶ جبکہ امام مالکؒ کی دلیل یہ ہے کہ زنا ستر ہوتا ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ نکاح علانیہ ہو، تاکہ دونوں میں امتیاز ہو جائے۔ چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ستر نکاح کی ممانعت ثابت ہے، حضرت ابوہریرہؓ فرماتے ہیں: "أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن نكاح السر" مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۵) باب نكاح السر بحوالہ معجم طبرانی اوسط - نیز ترمذی (ج ۱ ص ۱۶۱) ما جاء في إعلان النكاح میں بھی روایت گزر چکی ہے اعلنا هذا النكاح ۱۶۔

حنفیہ کی دلیل حدیث باب کے علاوہ وہ روایات ہیں جن میں گواہوں کو نکاح کے لئے ضروری قرار دیا گیا ہے۔ دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۵ تا ۲۸۸) باب ما جاء في الولي والشهود۔

جہاں تک نہیں عن نكاح السر" والی روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ نکاح السر کا مصداق وہ نکاح ہے جس میں گواہ موجود نہ ہوں، اور جس نکاح میں گواہ موجود ہوں وہ نکاح علانیہ ہے، نہ کہ نکاح سر، "إذ السر إذا جاوز اثنين خرج من ان يكون سراً قال الشاعر:

وسترك ما كان عند امرئ وسر الثلاث غير الخفي

کما فی البدائع للکاسانیؒ (ج ۲ ص ۲۸۵) ۱۲ مرتب عفو

لیکن شیخ ابن ہمامؒ نے اس جواب کو رد کرتے ہوئے ابن حبانؒ کا یہ قول نقل کیا ہے کہ اس باب میں سوائے حضرت عائشہؓ کی ایک مرفوع حدیث کے جوہ لا نکاح إلا بولی وشاہدی عدل کے الفاظ ساتھ مروی ہے کوئی اور حدیث صحیح نہیں۔

خود شیخ ابن ہمامؒ نے اس کا ایک باب یہ ذکر کیا ہے کہ «فَأَنَّكُمْ حُومًا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ» عام خص منہ البعض ہے اس لئے کہ اس کے عموم سے محرمات کی تخصیص خود کتاب اللہ میں ہو چکی ہے لہذا اب خبر واحد سے اس میں مزید تخصیص کیجا سکتی ہے۔

نکاح کا نصاب شہادت

وقال بعض أهل العلم: يجوز شهادة رجل وامرأتين في النكاح - یہ حنفیہ کا مسلک ہے یعنی نکاح جس طرح دو مردوں کی شہادت سے منعقد ہو جاتا ہے اسی طرح ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے بھی ہو جاتا ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی مسلک ہے جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک نکاح میں دو مردوں کی گواہی ضروری ہے اور عورتوں کی گواہی اس باب میں معتبر نہیں۔

امام شافعیؒ کا استدلال «شاہدی عدل» والی روایت سے ہے کہ اس میں مذکر کا صیغہ استعمال کیا گیا ہے، لیکن اس استدلال کا ضعف محتاج بیان نہیں اس لئے کہ عرفاً «شاہدین» کے مفہوم میں وہ تمام لوگ آجاتے ہیں جو نصاب شہادت کو پورا کرتے ہوں اور نصاب شہادت بنص قرآنی یہ ہے «وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا

بلہ دیکھئے موارد الظمان إلی ذوائد ابن حبان (ص ۳۰۵، رقم ۱۲۴۷) باب ماجاء فی الولی والشعوب نیز دیکھئے الإحسان بترتیب صحیح ابن حبان (ج ۶ ص ۱۵۲، رقم ۳۰۶۳) ذکر نفی إجازة عقد النکاح بغير ولی وشاہدی عدل، باب الولی ۱۲ مرتب

۱۷ یعنی حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ الآية (سورۃ نساء، آیت ۳۴ پ) سے ۲۱۲

۱۸۳۰ کما وفتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) کتاب النکاح ۱۲ م

۱۸۳۱ کما فی الہدایة مع فتح القدير (ج ۳ ص ۱۱۱) نکاح و (ج ۶ ص ۱۵۲) کتاب الشہادات ۱۲ م

۱۸۳۲ کما نقلہ الترمذی فی الباب، جبکہ المعنی (ج ۶ ص ۱۵۲)، فصل ولا یعتقد بشہادة رجل وامرأتین

سے معلوم ہوتا ہے کہ امام احمدؒ کی اصل روایت شافعیہ کے مطابق ہے۔ ابن قدامہ نے امام احمدؒ کی ایک روایت کے

حنفیہ کے مطابق ہونے کا امکان بھی ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

۱۸۳۳ المعنی (ج ۶ ص ۱۵۲) ۱۲ م

رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَأَمْرَاتَانِ ۖ الْآيَةُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ

باب ماجاء في خطبة النكاح

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : عَلَّمَنَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ التَّشْهَدَ
وَيَقْرَأُ ثَلَاثَ آيَاتٍ «

- ① وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ ۝
- ② يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ۝
- ③ اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا ۝

ان تین آیات میں سے کسی میں بھی نكاح کا مقصود اذکر موجود نہیں، حالانکہ قرآن کریم میں ایسی متعدد آیات موجود ہیں جو نكاح سے متعلق ہیں لیکن انہیں چھوڑ کر مذکورہ تین آیات کو اختیار کیا گیا، اس کی وجہ کہیں مراحۃ نظر سے نہیں گذری لیکن حضرت والد ماجد رحمۃ اللہ علیہ نے اس کی حکمت یہ بتائی کہ ان تینوں آیات میں تقویٰ کا حکم مشترک ہے اور نكاح ایک ایسا معاملہ ہے کہ اس میں زوجین کے تعلقات کی خوشگوازی اور باہمی حقوق کی ادائیگی بغیر تقویٰ کے ممکن نہیں۔ واللہ اعلم

۱۔ سورہ بقرہ آیت ۲۸۴، پ۔ امام شافعی وغیرہ کا ایک استدلال زہری کی ایک روایت سے ہے
» قال : مضت السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أن لا يجوز شهادة النساء في الحدود ولا في النكاح ولا في الطلاق، رواه أبو عبيد في « الأموال » - لیکن اول تو یہ خبر واحد ہے جو کتاب اللہ کا معارفہ نہیں کر سکتی، اس کے علاوہ اس میں انقطاع بھی ہے - ۱۲ مرتب

۲۔ الحدیث لم يخرجہ من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی، قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۱۱۰۵) ۱۲ م

۳۔ سورۃ آل عمران، آیت ۱۲، پ۔ ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء، آیت ۱، پ۔ ۱۲ م

۵۔ سورۃ احزاب، آیت ۷، پ۔ ۱۲ م

۶۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ مضمون معارف القرآن (ج ۲ ص ۲۴۵) سے ماخوذ ہے - ۱۲ م

باب ماجاء فی استئمار البکر والثیب

اس باب میں ولایت، اجبار، کا مسئلہ زیر بحث آتا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعیؒ کے نزدیک "ولایت اجبار" کا مدار عورت کے باکرہ اور ثیبہ ہونے پر ہے یعنی باکرہ پر ولی کو ولایت اجبار حاصل ہے خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ اور ثیبہ پر ولایت اجبار نہیں خواہ وہ صغیرہ ہو یا کبیرہ۔

اس کے برعکس ہمارے نزدیک ولایت اجبار کا مدار صغیر اور کبیر پر ہے۔ لہذا صغیرہ پر ولایت اجبار ہے اور کبیرہ پر نہیں خواہ وہ باکرہ ہو یا ثیبہ، گویا صغیرہ باکرہ پر بالاتفاق ولایت اجبار ہے اور کبیرہ ثیبہ پر بالاتفاق ولایت اجبار نہیں اور کبیرہ باکرہ پر شافعیہ کے نزدیک ولایت اجبار ہے، ہمارے نزدیک نہیں، اور صغیرہ ثیبہ پر ہمارے نزدیک ولایت اجبار ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک نہیں۔ حال یہ کہ چار صورتوں میں سے دو صورتیں اتفاقی ہیں اور دو صورتیں اختلافی۔ امام شافعیؒ کا استدلال اس باب میں حضرت ابن عباسؓ کی معروف روایت ہے "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْأَيْمُ أَحَقُّ بِنَفْسِهَا مِنْ وَلِيِّهَا، الْحَدِيثُ وَهُوَ فَرَمَاتُهُ هِيَ كَمَا يَهَا "ایم" سے مراد ثیبہ ہے کیونکہ باکرہ کا ذکر اس روایت میں آگے مستقلاً آیا ہے یعنی "والبکر تستأذن في نفسها وإذنها صماتها" اور جب "ایم" سے ثیبہ مراد ہوئی تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہوا "البکر لیست احق بنفسها من ولیها" اور مفہوم مخالف ان کے نزدیک حجت ہے۔

جبکہ حنفیہ کے دلائل درج ذیل ہیں:

① حضرت ابو ہریرہؓ کی مرفوع حدیث باب "لا تنكح الثیب حتی تستأمر ولا تنكح"

۱۔ بدائع الصنائع (ج ۲ ط ۲) فصل وأما الذي يرجع إلى المولى عليه، فتح القدير (ج ۳ ص ۱۶۱)

باب الأولياء والأقفاء ۲۱۲

۲۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۶) باب فی الثیب میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھئے سنن

ابن ماجہ (ص ۱۳) باب استئمار البکر والثیب- ۲۱۲

۳۔ الفاظ کے فرق کے ساتھ یہ روایت صحیح بخاری (ج ۲ ص ۱۰۳) کتاب الحیل، باب فی النکاح میں بھی آئی ہے۔

نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۵) باب استیذان الثیب فی النکاح الخ ۱۲ مرتب

البکر حتی تستأذن وإذنها الصموت» اس میں شیبہ اور باکرہ دونوں کا ایک حکم بیان کیا گیا ہے نرق صرف طریق اجازت میں ہے۔

(۲) سنن نسائی میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے « أن فتاة دخلت عليها فقالت: إن أبي زوجني ابن أخيه ليرفع بي خسيسته وأنا كارهة، فقالت: اجلسي حتى يأتي النبي صلى الله عليه وسلم، فجاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرته، فأرسل إلى أبيها فدعاها فجعل الأمر إليها فقالت: يا رسول الله! قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن أعلم أ للنساء من الأمر شيء — اور سنن ابن ماجہ میں ان کے یہ الفاظ مروی ہیں « فقالت: قد أجزت ما صنع أبي ولكن أردت أن تعلم النساء أن ليس إلى الأباء من الأمر شيء »۔ بعض شافعیہ نے اس میں یہ تاویل کی ہے کہ یہ عورت شیبہ تھی لیکن اول تو روایت میں اس پر کوئی دلیل نہیں، دوسرا اس عورت نے یہ کہا کہ میرا مقصد اس مسئلہ کا اعلان تھا کہ آبا کو عورتوں پر ولایت اجبار نہیں، اور اس نے یہ اعلان مطلق الفاظ میں کیا جس میں باکرہ اور شیبہ کی کوئی تفریق نہیں اور حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر کوئی نگیں نہیں فرمائی۔

(۳) سنن ابی داؤد اور سنن ابن ماجہ میں « جریر بن حازم عن أيوب عن عكرمة » کے طریق سے حضرت ابن عباسؓ کی روایت مروی ہے « أن جارية بكرا أتت النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت أن أباهما زوجها وهي كارهة فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم » یہ روایت حنفیہ کے مسلک پر صریح ہونے کے ساتھ صحیح بھی ہے، یحییٰ بن سعید القطان نے اس روایت کو صحیح قرار دیا ہے اور حافظ ابن حجرؒ نے بھی اس کی صحت کا اعتراف کیا ہے لیکن پھر انہوں نے اس روایت

۱ (ج ۲ ص ۷۷) البکر یزوجها أبوها وهي كارهة ۱۲ م

۲ (ص ۱۳۵ و ۱۳۶) من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۳ (ج ۱ ص ۲۸۵ و ۲۸۶) باب فی البکر یزوجها أبوها ولا یستأمرها ۱۲ م

۴ (ص ۱۳۵) باب من زوج ابنته وهي كارهة ۱۲ م

۵ چنانچہ علامہ عینیؒ فرماتے ہیں: « رواه أبو داؤد باسنادہ علی شرط الصحیحین وقال أبو داؤد: والصحیح

مرسل وقال أبو حاتم: رفعه خطأ، وقال ابن حزم: صحیح فی غایة الصحة ولا معارض له وابن القطان

صححة عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۳) باب إذا زوج ابنته وهي كارهة فنكاحها مردود ۱۲ مرتب

۶ چنانچہ فرماتے ہیں « رجاله ثقات » فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹) باب إذا زوج الرجل ابنته وهي كارهة الخ ۱۲ م

کا یہ جواب دیا ہے کہ یہ روایت نکاح فی غیر کفو پر محمول ہے لیکن یہ جواب وہی مفید نہیں، اس لئے کہ یہ روایت کفو اور غیر کفو کے بیان سے خالی ہے، نہ ہی نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عورت سے دریافت فرمایا کہ ”هل زوجت في الكفو أم في غير الكفو“ لہذا غیر کفو کا امکان احتمال ناشی من غیر دلیل ہے، اس کے علاوہ روایت میں ”وہی کا رختہ“ کا لفظ اس پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ تنجیر کراہت کی وجہ سے تھی نہ کہ عدم کفارت کی وجہ سے۔

جہاں تک حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں ”الایتم أحق بنفسها من وليها“ سے شافعیہ کے استدلال کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ”ایتم“ سے مراد بچہ بہر عورت ہے اور اس کا اطلاق باکرہ اور ثیبہ دونوں پر ہوتا ہے البتہ بکر کا ذکر الگ سے اس لئے فرمایا گیا کہ اس کا طریقہ اجازت دوسرا تھا اور اگر بالفرض ”ایتم“ سے مراد ”ثیب“ ہی لی جائے تب بھی مشہور مخالف سے استدلال ہمارے نزدیک درست نہیں، بالخصوص جب کہ وہ منطوق کے خلاف ہو اور منطوق یہ ہے ”البکر تستأذن في نفسها“ واللہ اعلم

باب ماجاء في إكراه اليتيمة على التزويج

عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «اليتيمة تستأمر في نفسها فإن صمتت فهو إكراه وإن أبت فلا جواز عليها»
یتیمہ کا اطلاق صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر ہوتا ہے، اگر یہاں کبیرہ مراد ہو تب تو حدیث کا مفہوم بالکل واضح ہے کہ اس کی اجازت کے بغیر نکاح منعقد نہیں ہوگا اور اگر صغیرہ مراد ہو تو اس کا

۱۔ حافظ نے یہ جواب بیہقی کے حوالہ سے ذکر کیا ہے ”فتح“ (ج ۹ ص ۱۹) نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱ ص ۱۸)

باب ماجاء في إكراه الأبناء الأبكار ۱۲ م

۲۔ کہما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۱۲) م

۳۔ والأصل فيه أن ما يفهم من اللفظ أمّا أن يفهم من صريح اللفظ وهو المنطوق أولاً وهو المفهوم، والمفهوم نوعان مفهوم موافقة وهو أن يفهم من اللفظ حال المسكوت عنه على وفق المنطوق، ومفهوم مخالفة وهو أن يفهم منه حاله خلاف ما يفهم من المنطوق. نور الانوار (ص ۱۵) بمبحث الوجه الفاسدة،

فصل التخصيص على الشيء باسمه العلم ۱۲ مرتب

۴۔ الحديث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۱ ص ۲۵) باب في الاستيثار ۱۲ م

ہو سکتا ہے کہ اس کا "استیمار" تو شرعاً کالعدم ہے۔ اس کا جواب حنفیہ یہ دیتے ہیں کہ اس کے حق میں استیمار سے مراد خیاری بلوغ ہے یعنی اس کا استیمار بلوغ کے وقت ہوگا۔ جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ یتیمہ صغیرہ کا نکاح ہو ہی نہیں سکتا تا وقتیکہ وہ بالغ نہ ہو جائے وہ نکاح میں خیاری کے بھی قائل نہیں^۱، وہ فرماتے ہیں کہ صغیرہ ہونے کی بناء پر یتیمہ کی اجازت معتبر نہیں اور باپ اور اپنی غیر موجودگی میں کسی کو اس پر ولایت اجبار بھی حاصل نہیں^۲۔ حاصل یہ کہ شافعیہ کے نزدیک اس روایت کو کبیرہ پر محمول کیا جائیگا۔

حنفیہ یہ کہتے ہیں کہ روایت میں "یتیمہ" کا لفظ استعمال کیا گیا ہے جو صغیرہ اور کبیرہ دونوں پر بولا جاتا ہے بالخصوص صغیرہ پر اس کا اطلاق زیادہ ہوتا ہے لہذا صغیرہ کو حدیث کے مفہوم سے خارج کرنا درست نہیں، اور جو شکل امام شافعی نے بیان کی ہے اس کا حل خیاری بلوغ میں موجود ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في مهر النساء

مہر کی مقدار کے بارے میں فقہاء کا اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام احمد، سفیان ثوری، امام اسحاق وغیرہ کے نزدیک مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں بلکہ ہر وہ چیز جو مال ہو اور بیع میں شے بن سکتی ہو وہ نکاح میں مہر بن سکتی ہے۔ علامہ ابن حزم کے نزدیک تقریباً ہر چیز مہر بن سکتی ہے، حتیٰ کہ پانی، کتھا، بلی وغیرہ بھی۔

۱۔ مذاہب کہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے ۲۱۲ م
 ۲۔ فتح القدير مع الهدایہ (ج ۳ ص ۱۴۲ و ۱۴۳) باب الأولیاء والأقارب ۱۲ م
 ۳۔ بلکہ یہ صغیرہ کے معنی میں حقیقت اور کبیرہ کے معنی میں مجاز ہے، چنانچہ علامہ ابن الاثیر فرماتے ہیں: فإذا بلغا (الیتیم والیتیمہ) زال عنهما اسم الیتیم حقیقۃ، وقد يطلق علیہما مجازاً بعد البلوغ، کذا فی النہایۃ (ج ۵ ط ۲ و ص ۲۹۲) ۱۲ مرتباً
 ۴۔ المجموع شرح المہذب (ج ۵ ص ۱۸۲) کتاب الصدقات، مسئلۃ و لیس لأقل صدق صدق، المعنی (ج ۶ ص ۶۱)

کتاب الصدقات ۱۲ م

۵۔ قال ابن حزم: وكل ما جاز أن يملك بالهبة أو بالميراث فجاز أن يكون صداقاً وإن يخالف به وأن يواجر به سواء حل بيعه أو لم يحل كالعلماء والكلب والستور والثمرۃ التي لم يبد صلاحتها والسنبل قبل أن يشتد لأن النكاح ليس بيعاً۔ وقال: وجاز أن يكون صداقاً كل مال نصف قد أو أكثر ولو أنه حبة بتر أو حبة شعير أو غير ذلك وكذلك كل عدل مرصوف كتعليم شيء من القرآن أو من العلم أو البناء أو الخياطة أو غير ذلك إذا تراضيا بذلك۔ المحلى (ج ۹ ص ۱۸۳) مسألة ۱۸۳ و ۱۸۴ - ۱۲ مرتب عن

امام مالکؒ کے نزدیک مہر کی کم سے کم مقدار چوتھائی دینار یا تین درہم ہے۔ وہ اس کو "اقل ما یقطع بہ ید السارق" پر قیاس کرتے ہیں کیونکہ وہاں بھی ان کے نزدیک بیع دینا کے بدلے میں ایک عضو کا ٹاگیا اور یہاں اس کے بدلے میں ایک عضو کی ملکیت حاصل ہوتی ہے۔ جبکہ امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک اقل مہر دس درہم ہے۔

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال عامر بن ربیعہ کی حدیث باب سے ہے "أَنَّ امْرَأَةً مِنْ بَنِي فِزَالَةٍ تَزَوَّجَتْ عَلَى نَعْلَيْنِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضَيْتِ مِنْ نَفْسِكَ وَمَالِكَ بِنَعْلَيْنِ قَالَتْ نَعَمْ قَالَ فَأُجِيزُهَا" نیران کا ایک استدلال اگلے باب میں حضرت سہل بن سعد ساعدی کی روایت سے ہے جس میں آپؐ نے ایک مرد سے فرمایا "فَالْتَمَسَ وَلَوْ خَاتَمًا مِنْ حَدِيدٍ" ان دو روایتوں کے علاوہ حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے بھی ان کا استدلال ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ أُعْطِيَ فِي الصَّدَاقِ امْرَأَةً مَلَأُكَفِّهِ سَوْيَقًا أَوْ تَمْرًا فَقَدْ اسْتَحْلَلَّ" اور حضرت عبد الرحمن بن عوف کا واقعہ بھی ان کی دلیل ہے جس میں انہوں نے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اپنے نکاح کی خبر دی تو آپؐ نے پوچھا "مَا أَصْدَقْتَهَا؟" اس پر انہوں نے جواب دیا "وَرَنَ نَوَاةٍ مِنْ ذَهَبٍ"۔

۱۔ بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۱۴) کتاب النکاح، الباب الثانی، الفصل الثالث فی الصداق ۱۲ م

۲۔ المجموع (ج ۱ ص ۵۸) ۱۲ م

۳۔ حنفیہ کے نزدیک بھی کسی قدر فرق کے ساتھ نصاب سرقہ ہی کا اعتبار ہے جو ان کے نزدیک س درہم ہے، علامہ زیلعیؒ فرماتے ہیں "أَقْلُ الْمَهْرِ عَشْرَةُ دِرَاهِمٍ سِوَاءَ كَانَ مَضْرُوبَةً أَوْ غَيْرَ مَضْرُوبَةٍ حَتَّى يَجُوزَ وَزْنُ عَشْرِ تَبْرَازِینِ كَانَتْ قِيَمَتُهُ أَقْلَ بِخِلَافِ نَصَابِ السَّرْقَةِ"۔ تبیین الحقائق (ج ۲ ص ۱۳) باب المهر ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت ترمذی کے علاوہ سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب صداق النساء میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۵۔ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آتے ہیں "أَنْظُرْ وَلَوْ خَاتَمٌ مِنْ حَدِيدٍ" دیکھئے (ج ۲ ص ۲) باب تزویج

المعسر، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۵) باب صداق الخ ۱۲ مرتب

۶۔ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸) باب قلة المهر، نیز دیکھئے سنن ترمذی (ج ۱ ص ۱۶) باب ما جاء فی الولیمة،

اور سنن ابن ماجہ (ص ۱۳) باب الولیمة ۱۲ مرتب

۷۔ کہ قال ابن الاثیر: فی حدیث عبد الرحمن بن عوف تزوجت المرأۃ اسم الخمسة دراهم وقيل أريد قدر نواة من ذهب كان قيمتها خمسة دراهم ولم يكن ثمن ذهب وأنكره أبو عبيد قال الأزهري لفظ الحديث يدل على أنه تزوج المرأة على ذهب قيمته خمسة دراهم ألا تراها قال "نواة من ذهب" ولست أدري لم أنكره أبو عبيد النهاية (ج ۵ ص ۱۳۱ و ۱۳۲) ۱۲ مرتب

حنفیہ کا استدلال سنن کبریٰ بیہقی اور سنن دارقطنی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت سے ہے۔ "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يملك النساء الا كفوا ولا يزوجهن الا اولياء ولا مهر دون عشرة دراهم" اس روایت پر مبشر بن عبید اور حجاج بن ارطاة کی وجہ سے ضعف کا حکم لگایا گیا ہے۔

لیکن محقق ابن ہمام فرماتے ہیں کہ اس حدیث کو ابن ابی حاتم نے روایت کیا ہے اور اس کے بارے میں حافظ ابن حجر فرماتے ہیں "إفنه بهذا الإسناد حسن ولا أقل منه" نیز حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید حضرت علیؓ کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ "لامهر أقل من عشرة دراهم"۔

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی روایت کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے "وَقَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ فِي أَزْوَاجِهِمْ" اس میں لفظ "فرض" اس بات پر دلالت کر رہا

۱۔ اللفظ للبيهقي (ج ۲، ص ۲۴) كتاب الصداق باب ما يجوز أن يكون مهرًا، نیز دیکھئے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۵)

باب المهر رقم ۱۲ م

۲۔ علامہ عثمانی فرماتے ہیں: لكن البيهقي رواه من طرق و ضعفها (في سننه الكبرى ج ۲، ص ۲۴ - م) والضعيف إذا روى من طرق يصير في حداد ما يحتاج به ذكره النووي في شرح المذهب - فتح الملهم (ج ۳ ص ۴۹۹) باب الصداق -

واضح رہے کہ سنن دارقطنی میں بھی یہ روایت دو طریق سے آئی ہے دیکھئے (ج ۳ ص ۲۴۵ و ۲۴۶، رقم ۱۱ و ۱۲) باب المهر ۱۲ مرتب سے روایت اور سنن اس طرح ہے ابن ابی حاتم فرماتے ہیں: حدثنا عمرو بن عبد الله الأودي حدثنا وكيع عن عباد بن منصور قال حدثنا القاسم بن محمد قال سمعت جابرًا رضي الله عنه يقول قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ولا مهر أقل من عشرة، من الحديث الطويل كذا نقل في فتح القدير (ج ۳ ص ۱۵۸) فصل في الكفاءة ۱۲ مرتب سے وقد حسنه المحقق ابن أمير الحاج في شرح التحرير كما نقل في فتح الملهم (ج ۳ ص ۴۹۹) باب الصداق الخ ۱۲ م ۱۵ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۵، رقم ۱۳ و ۱۴ و ۱۶ و ۲۰) باب المهر۔ حضرت علیؓ کا یہ اثر سنن کبریٰ بیہقی میں بھی متعدد طرق سے مروی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۲۴)۔

یہ اثر جن طرق سے مروی ہے ان میں سے بعض درجہ حسن سے کم نہیں مگر کافی اعلاء السنن (ج ۱۱ ص ۷۸) باب لامهر الخ اس کے علاوہ کثرت طرق کی بناء پر بھی اس میں قوت آجاتی ہے کما فی شرح النقایۃ للعلی بن محمد القاری (ج ۱ ص ۵۴۹) فصل فی المهر وأحكامه ۱۲ مرتب

۱۔ سورۃ احزاب آیت ۵۷ پ ۱۲ م

ہے کہ مہر کی مقدار شرعاً مقرر ہے اس لئے کہ "فرض" کے معنی مقرر کرنے کے آتے ہیں لیکن قرآن و حدیث کے پورے ذخیرہ میں حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث کے علاوہ کسی بھی حدیث میں مہر کی کوئی مقدار مروی نہیں لہذا یوں کہا جاسکتا ہے کہ یہ آیت بیان مقدار میں مجمل ہے اور حضرت جابرؓ کی روایت اس کے لئے بیان کی حیثیت رکھتی ہے،

اس کے علاوہ حضرت جابرؓ کی حدیث ایک اصل کلی کو بیان کرتی ہے جبکہ شافعیہ کے مستدلّات محض واقعات جزئیہ ہیں، مزید یہ کہ مہرجن مصلح کی بنا پر مشروع کیا گیا ہے ان کا تقاضا یہ ہے کہ مہر میں مال کی اتنی مقدار ہو جس کی کچھ اہمیت بھی جائے۔

جہاں تک شافعیہ کے مستدلّات کا تعلق ہے سوا اول تو ان میں سے اکثر کو ضعیف کہا گیا ہے چنانچہ عامر بن ربیعہ کی حدیث باب (جس میں "نعلین" پر نکاح کا ذکر ہے) عاصم بن عبید اللہ کی وجہ سے ضعیف ہے، اور سنن ابی داؤد میں حضرت جابرؓ کی روایت (جس میں "من أعطی فی الصدق امرأة ملائکفہ سویقاً أو تمرّاً فقد استقلّ" کے الفاظ آئے ہیں) اسحاق بن جبریل اور سلم بن رومان کی وجہ سے ضعیف ہے، اسی طرح دوسری روایت بھی ضعیف ہیں۔

البتہ شافعیہ کے تمام مستدلّات میں دو روایتیں سنداً اقویٰ ہیں ایک عبد الرحمن بن عوفؓ کا واقعہ اور دوسرے حضرت سہل بن سعدؓ کی روایت، جہاں تک حضرت عبد الرحمن بن عوفؓ کے واقعہ کا تعلق ہے سو اس میں کھجور کی گٹھلی کے برابر سونے کا ذکر ہے، ممکن ہے کہ اس سونے

۱۱ اس روایت کی امام ترمذیؒ نے اگرچہ تصحیح و تحسین کی ہے لیکن راجح یہ ہے کہ یہ ضعیف ہے اس لئے کہ عاصم بن عبید اللہ کے ضعف پر اکثر محدثین کا اتفاق ہے چنانچہ بخاریؒ، امام احمدؒ، ابن عیینہؒ، ابوزرعةؒ، ابو حاتمؒ، ابن خزیمہؒ، امام دارقطنیؒ اور امام نسائیؒ نے ان کی تصحیف کی ہے اور ابن حبانؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں: کثیر الوهم فاحش الخطاء فتوکل اور شعبہؒ فرماتے ہیں: لو قلت له من بنی مسجد البصرة لقال حدّثنا فلان عن فلان أنّ رسول الله صلی الله علیہ وسلم بناہ۔

میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۵۲ و ۲۵۳، رقم ۵۱۶) ۱۲ مرتب

۱۳ (ج ۱ ص ۱۲۱) باب قلّة المهر ۱۲

۱۴ فتح القدير (ج ۳ ص ۱۲۱) باب المهر ۱۲

۱۵ مثلاً سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۱۲۲، عن) میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت قال قال رسول الله صلی الله علیہ وسلم: أنکحوا الأیامی ثلاثاً قیل ما العلائق بینہم یا رسول الله؟ قال: ما تراضی علیہ الاھلون ولو قضی من اراک۔ یہ روایت محمد بن عبد الرحمن البیہان کی وجہ سے معلول ہے کما فی نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۲۱) باب المهر ۱۲ مرتب

کی قیمت دس درہم کے برابر ہو، رہا حضرت سہل بن سعد کا واقعہ سو وہ بلاشبہ سنداً صحیح ہے لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس میں آپ نے ”خاتم حدید“ کا مطالبہ بطور مہر کامل نہیں بلکہ بطور مہر معجل کیا تھا۔

اس کی تفصیل یہ ہے کہ اہل عرب میں یہ معمول تھا کہ رخصتی کے موقع پر شوہر بیوی کو نقدی وغیرہ کوئی نہ کوئی چیز دیا کرتا تھا، یہ چیز یا بطور تحفہ ہوتی تھی اور مہر میں شمار نہ کی جاتی تھی یا مہر ہی کا حصہ ہوتی تھی اس ”تحفہ“ یا ”مہر معجل“ کے بغیر ”رخصتی“ کو مہیوب سمجھا جاتا تھا، اس کی تائید سنن ابی داؤد کی روایت سے ہوتی ہے ”أَنَّ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ لَمَّا تَزَوَّجَ فَاطِمَةَ بِنْتَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَرَادَ أَنْ يَدْخُلَ بِهَا فَمَنْعَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حَتَّى يُعْطِيَهَا شَيْئًا، فَقَالَ: «يَا رَسُولَ اللَّهِ! لَيْسَ لِي شَيْءٌ» فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «أَعْطِهَا دَرْعَكَ» فَأَعْطَاهَا دَرْعَهُ ثُمَّ دَخَلَ بِهَا» اس روایت میں جس زرہ کے دیئے جانے کا ذکر ہے وہ یقیناً مہر معجل کے طور پر دی گئی تھی، اس لئے کہ یہ امر طے شدہ ہے کہ حضرت فاطمہ کا مہر اس سے زیادہ تھا۔

سہ (ج ۱ ص ۲۸۹) باب فی الرجل یدخل بامرأته قبل أن ینقدها - ۱۲ م

سہ حدیث کا یہ جملہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری ہے جبکہ سنن ابی داؤد ہی میں حضرت عائشہؓ سے مروی ہے ”أَمْرُنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ أَدْخِلَ امْرَأَةً عَلَى زَوْجِهَا قَبْلَ أَنْ يُعْطِيَهَا شَيْئًا“ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۹) جس سے معلوم ہوتا ہے کہ دخول سے قبل کچھ دینا ضروری نہیں جس سے بظاہر تعارض معلوم ہوتا ہے علامہ عثمانیؒ ان دونوں میں تطبیق دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ پہلی والی روایت استحباب تعجل پر اور دوسری روایت جواز تاخیر پر محمول ہے لہذا کوئی تعارض نہیں، دیکھئے إعلاء السنن (ج ۱ ص ۵۷) باب استحباب تعجل شئ من المهر عند الدخول ۱۲ مرتب

سہ مذکورہ تشریح سے معلوم ہو کہ حضرت فاطمہؓ کو زرہ صرف بطور مہر معجل دی گئی تھی جبکہ ان کا کل مہر اس سے زائد تھا لیکن روایات کے تشبیح سے معلوم ہوتا ہے کہ زرہ مہر معجل ہونے کے ساتھ ان کا کل مہر بھی تھی۔

جس کی تفصیل یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کسی صاحبزادی کا مہر بارہ اوقیہ (۴۸۰ درہم) سے زائد مقرر نہیں کیا مگر اہو مصتح فی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۸۷) القسط فی الاصدقة و ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۸۷) باب الصداق اور حضرت علیؓ کی زرہ بھی اسی قدر مالیت میں فروخت کی گئی تھی چنانچہ خود حضرت علیؓ فرماتے ہیں ”فَبِعْتُهَا بِأَشْفَى عَشْرَةِ أَوْقِيَةٍ فَكَانَ ذَلِكَ مَهْرَ فَاطِمَةَ“ رواہ أبو یعلیٰ کذا فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۸۳، باب الصداق)۔

معلوم ہوا کہ زرہ محض مہر معجل نہ تھی بلکہ کل مہر بھی تھی۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بالکل اسی طرح شافعیہ کے تمام مستدلات بھی مہرِ مجمل یا تحفہ پر محمول ہیں واللہ سبحانہ وتعالیٰ
اعلم وعلمہ اتم واحکم۔

بَابٌ مِنْهُ

عن شہل بن ساعد الساعدي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم جاءته امرأة ...
..... قال: فالتقت ولو خاتماً من حديد۔

خاتمِ حديد کے استعمال کا حکم | حدیثِ باب سے بعض شافعیہ نے اس پر استدلال کیا ہے
کہ خاتمِ حديد کا استعمال جائز ہے بشرطیکہ اس پر چاندی
چڑھی ہوئی ہو۔

بہتیم حاشیہ صفحہ گذشتہ

پھر جس طرز سے روایت کو بطورِ تائید پیش کیا گیا ہے اس سے بظاہر یہ بتلانا مقصود ہے کہ جس طرح اس واقعہ
میں مہر کا کچھ حصہ دیا گیا تھا اور رخصتی کے وقت اس کے دینے کو ضروری سمجھا گیا تھا بالکل اسی نوعیت پر وہ روایت بھی محمول
ہیں جو شافعیہ کا مستدل ہیں جن سے مہر کی مقدار دس درہم سے کم معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ہماری مذکورہ تشریح کے بعد یہ طرز
استدلال درست نہیں معلوم ہوتا اس لئے کہ زرہ کا کھل مہر ہونا معلوم ہو چکا، البتہ زیر بحث روایت کو اس حیثیت سے اب بھی
بطورِ تائید پیش کیا جاسکتا ہے کہ رخصتی سے قبل کچھ دینے بغیر حضرت علیؑ کو بناء کی اجازت نہ دی گئی گو حضرت علیؑ نے اس کی تکمیل
میں کل مہر ہی ادا کر دیا لیکن نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فاش حضرت فاطمہؑ کے حق میں کل مہر کا مطالبہ نہ تھا بلکہ عرب کے عرف کے مطابق
بناء سے قبل کچھ نہ کچھ دینے کا مطالبہ تھا، دس درہم مہر سے کم پر دال تمام روایات بھی اسی پر محمول ہیں کہ عرب کے رواج کے مطابق
شرع میں کچھ دیا گیا اور مہر کی بعد میں تکمیل کی گئی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ مذکورہ تفصیل کسی قدر تختیر اور اضافہ کے ساتھ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۷۸، باب المہر) سے ماخوذ ہے ۱۲ م
۲۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۱۷۸) باب تزویج المعسر ومسلم فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۵۷)
باب الصداق الخ ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حافظ ابن حجرؒ کے کلام سے بھی یہی معلوم ہوتا ہے دیکھئے فتح الباری (ج ۱ ص ۳۲۲ و ۳۲۳) باب فسخ الخاتم
وباب خاتم الحديد، کتاب اللباس۔ لیکن علامہ نوویؒ کے کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ خالص لوسہ کی انگوٹھی کو
بھی بلا کراہت جائز قرار دیتے ہیں چنانچہ لکھتے ہیں: «وقال صاحب التتمۃ: لا یکرہ الخاتم من حديد أو رصاص
للحدیث فی الصحیحین أن رسول الله صلی اللہ علیہ وسلم قال للذی خطب الواہیۃ فنفھا «أطلب ولو
خاتماً من حديد» قال ولو کان فیہ کراہۃ لم یأذن فیہ یہ، وفسن ابی داؤد باسناد جید
(باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

جبکہ حنفیہ کے نزدیک لوہے، پیتل وغیرہ کی انگوٹھی حرام ہے خواہ اس میں چاندی ملی ہوئی ہو۔
حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں حضرت بریدہ کی روایت سے ہے جس میں ذکر ہے کہ
ایک شخص لوہے کی انگوٹھی پہن کر آیا تو آپ نے اس سے فرمایا "مالیٰ ارجی علیک حلیۃ اهل النار" اس پر

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

عن معیقب الصحابی رضی اللہ عنہ وکان علی خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال "کان خاتم النبی من حديد
ملوی علیہ فضة" فالمختار أنه لا یکره لہاذین الحدیثین، وضعت الأول - المجموع شرح المہذب (ج ۲ ص ۳۷۷)
باب ما یکره لبسه وما لا یکره فصل فی مسائل تتعلق بالیاب - ۱۲ مرتب عنی عنہ

چاندی چڑھی ہونے کی شرط سنن نسائی میں حضرت معیقب کی روایت کی بنا پر قال: کان خاتم النبی صلی اللہ علیہ وسلم
حديد املوی علیہ فضة قال ورجا کان فی یدی، فکان معیقب علی خاتم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (اے
امینا علیہ) دیکھئے (ج ۲ ص ۲۸۹) کتاب الزینۃ، لبس خاتم حديد ملوی علیہ بفضۃ، نیز دیکھئے سنن ابی داؤد
(ج ۲ ص ۵۸۷) کتاب الخاتم باب ماجاء فی خاتم الحديد ۱۲ مرتب

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

لوہے، پتھر، پیتل کی انگوٹھی وغیرہ کے حرام ہونے کی تصریح تو کتب حنفیہ میں موجود ہے مثلاً دیکھئے البحر الرائق (ج ۸ ص ۱۷۱)
کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس، فتح القدیر (ج ۸ ص ۵۵۷) کتاب الکراہیۃ، فصل فی اللبس اور الجامع الصغیر (ص ۳۹۱)
باب الکراہیۃ فی اللبس، جس میں یہ الفاظ آئے ہیں "ولا تختتم الا بالفضۃ"۔

جہاں تک چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی کا تعلق ہے اس کی مانعت کی تصریح احقر کو کتب حنفیہ میں نہ مل سکی، البتہ
چونکہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی انگوٹھی کے بارے میں چاندی کے ہونے کی تصریح روایات میں موجود ہے مثلاً بخاری میں حضرت انس کی روایت
میں، دیکھئے (ج ۲ ص ۸۷۲) باب فص الخاتم۔ جبکہ کچھ حاشیہ میں "خاتم حديد ملوی" کی روایت گزر چکی ہے، اس طرح روایات
میں تعارض ہو جاتا ہے، علامہ عینی تعارض کو رفع کرتے ہوئے فرماتے ہیں "أجیب عنہ بأوجہ: الأول أن لا مانع أن یکون له خاتم
من فضۃ وخاتم من حديد ملوی" الثاني أنه یحتمل أن یکون خاتم الحديد الملوی بفضۃ کان له قبل أن ینہی عن
خاتم الحديد (جبر کا مطلب یہ کہ چاندی چڑھی ہوئی لوہے کی انگوٹھی بھی جائز نہیں، جیسا کہ اصل تقریر میں یہی بات مذکور ہے) الثالث
أنه لما کان خاتم الحديد قد لوی علی ظاہرہ فضۃ صار لا یری منه إلا الظاہر فظن أنه کله فضۃ۔ (اس آخری توجیہ
کا حاصل یہ ہے کہ "خاتم حديد ملوی" جائز ہے) دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۳۷۷) باب فص الخاتم۔

علامہ شامی فرماتے ہیں "لا بأس بأن یتخذ خاتم حديد قد لوی علیہ فضۃ وألبس بفضۃ حتی لا یری"

رد المحتار (ج ۵ ص ۱۳) کتاب الحظر والإباحۃ، فصل فی اللبس طبع بولاق - مرتب

۱۷۱ (ج ۲ ص ۵۸۷) باب ماجاء فی خاتم الحديد ۱۲

اس شخص نے وہ انگوٹھی اتار دی اور بنی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے دریافت کیا کہ میں کس چیز کی انگوٹھی
بنواؤں، آپ نے ارشاد فرمایا ”اتخذہ من ورق ولا تمثہ مثقالاً“

جہاں تک حدیث باب کے جملہ ”فالتمس ولو خاتماً من حديد“ کا تعلق ہے اس کا ایک جواب
تو یہ ہے کہ اس سے انگوٹھی پہننے کی اجازت معلوم نہیں ہوتی، لیکن یہ جواب خلافِ ظاہر ہے۔
لہذا صحیح جواب یہ ہے کہ جب ”حلیۃ اهل النار“ والی روایت سے اس کا تعارض ہو گیا اور
تاریخ کا علم نہیں تو احتیاط اسی میں ہے کہ حرمت والی روایت کو ترجیح دی جائے۔

فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجتكها بما معك من القرآن
تعليم قرآن کو مہربنانا حدیث باب کے مذکورہ جملہ سے استدلال کر کے شافعیہ تعلیم قرآن
کے مہربنانے کو جائز قرار دیتے ہیں۔

جمہور کے نزدیک تعلیم قرآن کو مہربنانا جائز نہیں، ان کا استدلال ”وَاحِلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ
ذِكْرِ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ“ سے ہے کہ اس میں ابتغاء بالمال کا حکم دیا گیا ہے جس کا

لہ لیکن اس روایت کی سند میں ایک راوی ابو طیبہ عبد اللہ بن سلم مروزی ہیں جن کے بارے میں حافظ ابن حجر
لکھتے ہیں: قال ابو حاتم الرازي: يكتب حديثه ولا يحتج به، وقال ابن حبان في الثقات: يخطئ
ويخالف، فإن كان محفوظاً حمل المنع على ما كان حديداً صرفاً۔ فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۲۳) باب خاتم الحديد۔
لیکن علامہ عینی فرماتے ہیں: أخرج ابن حبان حديثه وصححه، علامہ عینی نے اس مقام پر بعض دوسری

روایات بھی زیر بحث روایت کی تائید میں ذکر کیا ہیں، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۳۳) ۱۲ مرتب
اس لئے کہ ظاہر یہی ہے کہ جب آپ نے ”التمس“ کا حکم دیا تو پہننے کی بھی اجازت ہوگی۔ لیکن حافظ ابن حجر
جو خود بھی خاتم حديد کے جواز کے قائل ہیں ”التمس“ والی روایت سے خاتم حديد کے جواز پر استدلال کو درست نہیں
قرار دیتے چنانچہ فرماتے ہیں: ”ولا حجة فيه لأنه لا يلزم من جواز الإتحاذ جواز اللبس فيحصل أنه أراد وجوده
لتنفع المرأة بغيرته، فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۲۳) ۱۲ مرتب

۱۳ المجموع شرح المہذب (۱۵ ص ۲۸۶) کتاب الصداق، مسألة اذا تزوجها وأصدقها تعليم القرآن ۲۱۲
۱۴ چنانچہ امام ابو حنیفہ، امام مالک، لیث، مکحول اور اسحاق بن راہویہ کا یہی مسلک ہے جبکہ امام احمد کی ایک روایت کراہت کی
اور دوسری روایت جواز کی ہے۔ دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۸۳ و ۶۸۴) کتاب الصداق، فصل فاما تعليم القرآن ۱۳ م
۱۵ سورہ نساء آیت ۳۴، پ۔ اس کے علاوہ اس آیت سے بھی جمہور کا استدلال ہے ”وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ
يَتَكَبَّحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ“ (سورہ نساء آیت ۳۴ پ) والطول المال كما في المغنی (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

مطلب یہ ہے کہ جو مال نہ ہو وہ مہر نہیں بن سکتا اور تعلیم قرآن بھی مال نہیں، اور خبر واحد سے آیت کا نسخ درست نہیں، لہذا "زوجتکھا بما معک من القرآن" کا ایسا مطلب مراد لیا جائے گا جو آیت کے مطابق ہو، وہ یہ کہ اس میں بار معاوضہ کی نہیں بلکہ سببیت کے لئے ہے اور مطلب یہ ہے کہ "زوجتکھا الا نکل من اهل القرآن" یعنی تمہارے علم قرآن کے سبب تم پر مہر متعجل ضروری قرار نہیں دیا جاتا البتہ مہر متعجل قواعد کے مطابق واجب ہوگا۔ واللہ اعلم

باب مَا جَاءَ فِي الرَّجُلِ يَعْتِقُ الْأُمَّةَ ثُمَّ يَتَزَوَّجُهَا

"عن أنس بن مالك أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق صفية وجعل عتقها صداقاً" اس حدیث کے ظاہر پر عمل کرتے ہوئے امام احمد "عتق" کے مہر بنانے کو جائز قرار دیتے ہیں، جبکہ جمہور کے نزدیک یہ درست نہیں، اور حدیث باب کا مطلب ان کے نزدیک یہ ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت صفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہا کو پہلے آزاد کر دیا پھر ان سے بغیر مہر کے نکاح کر لیا جو آپ کے لئے جائز تھا راوی نے اسی کو "جعل عتقها صداقاً" سے حدیث باب کا ایک جواب یہ ہے کہ تعلیم قرآن کو مہر بنانا متعلقہ صحابی کی خصوصیت تھی اس کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم زوج رجلاً على سورة من القرآن ثم قال لا تكون لأحد بعدك مهرًا" رواه النجاشي باسنادہ کذا فی المغنی (ج ۶ ص ۶۸۴) ۱۲ مرتب

۱۱ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۷۱) النکاح، باب من جعل عتق الأمة صداقاً، ومسلم (ج ۱ ص ۲۵۹) النکاح - باب فضيلة إعتاقه أمة ثم يتزوجها ۱۲ م

۱۲ المغنی (ج ۶ ص ۵۲۴) النکاح، من جعل عتق أمة صداقاً ۱۲ م

۱۳ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۷۱) النکاح، الباب الثانی فی موجبات صحۃ النکاح، الفصل الثالث - وانظر لتفصیل المسئلة عمدة القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب من جعل عتق الأمة صداقاً ۱۲ مرتب

۱۴ امام طحاوی فرماتے ہیں: وخالفهم فی ذلك آخرون فقالوا ليس لأحد غير رسول الله عليه وسلم أن يفعل هذا فثبت له النكاح بغیر صداق سوى العتاق، وإنما كان ذلك لرسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم خاصاً لأن الله عز وجل جعل له أن يتزوج بغیر صداق ولم يجعل ذلك لأحد من المؤمنين غيره، قال الله عز وجل: وَأَمْرًا مُؤْمِنَةً إِنْ وَهَبَتْ لِنَفْسِهَا لِلنَّبِيِّ إِنْ أَرَادَ النَّبِيُّ أَنْ يَسْتَنْكِحَهَا خَالِصَةً لَكَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ (سورة احزاب آیت ۵۰) فلما أباح الله عز وجل لنبيه أن يتزوج بغیر صداق كان له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق، ومن لم يبع الله له أن يتزوج على غير صداق لم يكن له أن يتزوج على العتاق الذي ليس بصداق - شرح معاني الآثار (ج ۲ ص ۷۱) باب الرجل يعتق أمة على أن عتقها صداقاً ۱۲ مرتب

تعبیر کر دیا، وھذا کقولہ تعالیٰ: "وَتَجْعَلُونَ رِزْقَكُمْ أَنتَکُمْ ذُکَّابُونَ"۔ نیز یہ بھی ممکن ہے کہ آپ نے انہیں عوض مقرر کر کے آزاد کیا ہو اور پھر عوض کو مہربان دیا ہو اور یہ صورت سب کے نزدیک جائز ہے۔

یہاں یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس باب میں امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے ساتھ ذکر کیا ہے لیکن یہ درست نہیں چنانچہ حافظ ابن حجر نے اس کی تردید کی ہے۔
واللہ اعلم

باب ماجاء فی المحلل والمحلل لہ

"عن الشعبي عن جابر بن عبد الله وعن الحارث عن علي قال: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعن المحلل والمحلل له"

اس حدیث کی بناء پر نکاح بشرط التحلیل بالاتفاق ناجائز ہے، البتہ اگر عقد

لہ (سورۃ واقعہ آیت ۸۲)۔ نیز حافظ ابن صلاح فرماتے ہیں: معناه (أی معنی الحدیث) أن العتق یحل محل الصداق وإن لم یکن صداقا قال: وھذا کقولہم "الجوع زاد من لا زاد لہ"۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹) باب من جعل عتق الأمة صداقا ۱۲ مرتب
۸۲ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۲۹ و ص ۱۳) ۱۲ م

۸۳ الزوج الثانی بقصد الطلاق أو علی شرطہ والمحلل لہ بفتح اللام أی الزوج الأول هو المطلق ثلاثاً، مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) باب المطلقة ثلاثا الفصل الثانی ۱۲ م
۸۴ الحدیث أخرجه أبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۸۴) باب فی التحلیل وابن ماجہ فی سننہ (ص ۱۳۹) باب المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۸۵ وإنما لعنہما لما فی ذلک من ھتک المروءة وقلة الحمیة والدلالة علی خسة النفس وسقوطہا، أما بالنسبة إلی المحلل لہ فظاهر، وأما بالنسبة إلی المحلل فلا ۴۴ یعیر نفسه بالوطئ لغرض الغیر فإنہ إنما یطوہا لیعرضها لوطئ المحلل لہ ولذلك مثله صلى الله عليه وسلم بالتیس المستعار۔ مرقاة (ج ۶ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۸۶ علامہ ابن قدامہ فرماتے ہیں: إن نکاح المحلل حرام باطل فی قول عامۃ اھل العلم منهم الحسن والنخعی وقنادة ومالك واللیث والثوری وابن المبارک والشافعی، وسواء قال زوجتھا إلی أن (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

میں تحلیل کی شرط نہ لگائی گئی ہو لیکن دل میں یہ نیت ہو کہ کچھ دن اپنے پاس رکھ کر چھوڑ دوں گا تو حنفیہ کے نزدیک یہ صورت جائز ہے بلکہ امام ابو ثور کا قول ہے کہ ایسا کرنے والا ناجور ہوگا۔ امام احمد کے نزدیک یہ صورت بھی ناجائز اور باطل ہے، وہ حدیث باب کے اطلاق سے استدلال کرتے ہیں کہ اس میں محلل پر مطلقاً لعنت کی گئی ہے اور تخصیص کی کوئی دلیل نہیں،

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

تَطَاهَاَوْ شَرْطُ أَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا فَلَا نِكَاحَ بَيْنَهُمَا وَأَنَّهُ إِذَا أَحْلَاهَا لِلأَوَّلِ طَلَقَهَا. المغنی (ج ۶ ص ۶۲۶) کتاب النکاح
إِنْ شَرْطَ عَلَيْهِ أَنْ يَحْلَاهَا لِلزَّوْجِ -

جبکہ امام ابو حنیفہ کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل مکروہ ہے (یعنی مکروہ تحریمی کما صرح بہ صاحب البحر - ج ۴ ص ۵۸ - کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ) اور ”لعن اللہ“ والی روایت کا یہی محل ہے، البتہ ان کے نزدیک نکاح درست ہو جاتا ہے ”إِذْهُوَ لَا يَبْطُلُ بِالشَّرْطِ“ اور زوج اول کے لئے حلت بھی ثابت ہو جاتی ہے۔

امام ابو یوسف کے نزدیک نکاح بشرط التحلیل فاسد ہے، لَؤْنَهُ فِي مَعْنَى الْمَوْقُوتِ فِيهِ وَلَا يَحْلَاهَا عَلَى الْأَوَّلِ لِفْسَادِهِ -

امام محمد کے نزدیک نکاح درست ہے، اس لئے کہ نکاح شرط فاسد سے فاسد نہیں ہوتا البتہ وہ عورت زوج اول کے لئے حلال نہ ہوگی لَؤْنَهُ (الزَّوْجِ الْأَوَّلِ) اسْتَعْجَلَ مَا أُخْرَهُ الشَّرْعُ فَيَجَازِي بِمَنْعِ مَقْصُودِهِ كَمَا فِي قِتْلِ الْمَوْتِ -

دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۴ ص ۳۵۳) کتاب الطلاق، فصل فیما تحل بہ المطلقۃ ۱۲ مرتب عن عائشہ
(حاشیہ صفحہ ۱)

۱۰ بلکہ کتبِ اخاف سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ناجور بھی ہوگا چنانچہ شیخ ابن ہمام فرماتے ہیں: أَمَّا لَوْ نَوِيَاهُ وَلَمْ يَقُولَاهُ فَلَا عِبْرَةَ بِهِ وَيَكُونُ الرَّجُلُ مَأْجُورًا الْقَصْدُ الْإِصْلَاحُ - فتح القدیر (ج ۴ ص ۳۳۳) باب الرجعة فصل فیما تحل بہ المطلقۃ، نیز دیکھئے البحر الرائق (ج ۴ ص ۵۸)

واضح رہے کہ اس مسئلہ میں شافعیہ کے ہاں تفصیل ہے، دو صورتوں میں نکاح ناجائز اور باطل ہے: ایک یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ جب صحبت کر لے گا تو دونوں کے درمیان نکاح باقی نہ رہے گا، دوسری صورت یہ کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ اس عورت کو زوج اول کے لئے حلال کر دے گا۔

ایک صورت یہ ہے کہ اس شرط کے ساتھ نکاح کرے کہ صحبت کے بعد اس کو طلاق دے دیگا، اس تیسری صورت (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ہم یہ کہتے ہیں کہ تخصیص تو آپ نے بھی کی ہے وہ اس طرح کہ حدیث باب کے اطلاق کا تقاضہ تو یہ تھا کہ اگر نکاح نہ بشرط التحلیل ہو اور نہ بنیۃ التحلیل ہو پھر بھی اگر زوج ثانی طلاق دے کر اس کو زوج اول کے لئے حلال کر دے تو بھی ناجائز ہو کیونکہ محلل کا لفظ اس پر بھی صادق آتا ہے حالانکہ ایسا شخص کسی کے نزدیک بھی ملعون نہیں۔

پھر نکاح بشرط التحلیل امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک متحقق ہی نہیں ہوتا اور نہ اس عورت زوج اول کے لئے حلال ہوتی ہے جبکہ ہمارے نزدیک ایسا کرنا اگرچہ حرام ہے لیکن اگر کوئی شخص اس کا ارتکاب کر لے گا تو نکاح منقطع ہو جائیگا اور عورت زوج اول کے لئے حلال ہو جائے گی۔

ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے، لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ اس روایت میں نہی عن التحلیل ہے نفی نکاح نہیں، اور نہی عن الافعال الشرعیۃ اصل فعل کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے۔ لہذا تقدیر فی اصول الفقہ۔

شافعیہ کے مسلک پر حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے بھی استدلال کیا گیا ہے
 ”عن عمر بن نافع عن أبیہ اَنَّهُ قَالَ: جاء رجل إلى ابن عمر رضی اللہ عنہما فسأله عن رجل طلق امرأته ثلاثاً فتزوجها أخ له من غیر مؤامرة منه لیحلها لأخیه هل تحل للذوق؟ قال: لا إلا نکاح رغبة کنا نعد هذا سفاحاً علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
 بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

کے بارے میں شافعیہ کے ہاں دو قول ہیں، ایک یہ کہ نکاح اس صورت میں بھی باطل ہے، دوسرا یہ کہ شرط باطل ہے اور عقد صحیح ہے۔

ایک چوتھی صورت یہ ہے کہ اس ارادہ سے نکاح کر لے کہ صحبت کے بعد طلاق دیدیگا، شرط کا کوئی ذکر نہ ہو اس صورت میں نکاح کراہت کے ساتھ درست ہے، دیکھیے المجموع شرح المہذب (ج ۱۵ ص ۴۰۵ و ۴۰۶) باب ما یحرم من النکاح وما لا یحرم، فصل ولا یجوز نکاح المحلل، اور المغنی (ج ۶ ص ۶۱۶) — رشید اشرف عفی عنہ

۱۲۰ کما فی تعلیقات الشیخ الکاندھلوی علی الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳۳) ۱۲۰

۱۲۱ المغنی (ج ۶ ص ۶۱۶ و ۶۱۷) فصل فإن شرط علیہ التحلیل الخ — ۱۲۰

حاشیہ صفحہ ۱۷۸

۱۲۲ مذاہب کی تفصیل پیچھے باحوالہ گذر گئی ۱۲۰

۱۲۳ کما فی التلخیص الجبیر (ج ۳ ص ۱۷۱) باب موانع النکاح، تحت رقم ۱۵۳۰۔ و تحفۃ الاخوذی (ج ۲ ص ۱۸۵) ۱۲۰

اس روایت کو امام حاکم نے اپنی مستدرک میں ذکر کیا ہے اور صحیح علی شرط الشیخین قرار دیا ہے۔
اور حافظ ذہبی نے بھی اس پر سکوت کیا ہے۔

اس استدلال کا کوئی جواب احقر کی نظر سے نہیں گذرا البتہ اس کا یہ جواب سمجھ میں آتا ہے کہ قرآن کریم کی آیت «حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ» میں مطلق نکاح کا ذکر ہے خواہ شرط تحلیل کے ساتھ ہو یا بغیر شرط تحلیل کے، اس پر خبر واحد سے زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس کے علاوہ حضرت ابن عمرؓ کے قول میں زنا کے ساتھ اس عمل کی تشبیہ صرف عورت میں ہے، عدم انعقاد میں نہیں جس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ حضرت ابن عمرؓ نے اس معاملہ میں زوجین کو تفریق کا کوئی حکم نہیں دیا۔

نکاح بشرط التحلیل ناجائز ہونے کے باوجود منعقد ہو جاتا ہے اس پر حنفیہ کی دلیل مصنف عبد الرزاق میں حضرت عمرؓ کا ایک فتویٰ ہے "عن ابن سیرین قال: أرسلت امرأة إلى رجل فزوجه نفسها ليحلها لزوجها، فأمره عمر أن يقيم عليها ولا يطلقها وأوعده بعاقبة إن طلقها" معلوم ہوا کہ انہوں نے اس نکاح کو منعقد شمار کیا، واللہ سبحانہ اعلم

باب ملجاء فی نکاح المتعة

عن علی بن ابی طالبؓ أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعة النساء و
عن لحو و الحمرا لأهلہ زمن خیبر۔
متعہ کا مفہوم یہ ہے کہ کوئی شخص کسی عورت سے کہے "أُتِمَّتْ بِكَ كَذَا مُدَّةً بِكَذَا
من المال" اور وہ عورت اس کو قبول کر لے، اس میں نہ لفظ نکاح استعمال ہوتا ہے اور نہ
دو گواہوں کی موجودگی ضروری ہوتی ہے، بخلاف نکاح موقت کے کہ اس میں لفظ نکاح بھی ہوتا ہے،
اور دو گواہ بھی ہوتے ہیں البتہ مدت متعین ہوتی ہے۔

۱۔ مستدرک حاکم (ج ۲ ص ۱۹۹) کتاب الطلاق، لعن اللہ المحلل والمحلل لہ ۱۲ م

۲۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳، پ ۱۲ م

۳۔ (ج ۶ ص ۲۶۷) کتاب النکاح، باب التحلیل ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۲۱۱) کتاب المغازی، باب غزوة خیبر، ومسلم (ج ۲ ص ۱۴۹)

کتاب الصيد والذیابح، باب تحريم أكل لحم الحمرا الإنسية ۱۲ م

۵۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۲) فصل فی بیان المحرمات۔ ۱۲ م

۶۔ ہدایہ (ج ۲ ص ۳۱۳) ۱۲ م

حرمتِ متعہ | متعہ کی عزت پر امت کا اجماع ہے اور سوائے ردِ افض کے کوئی اس کی حلت کا قائل نہیں ہے اور ان کی مخالفت کا کوئی اعتبار نہیں، البتہ صرف حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے اس کا جواز منقول ہے، وہ بھی محض اضطرار کے موقع پر جواز کے قائل تھے پھر اس سے بھی رجوع کر لیا تھا چنانچہ امام ترمذی فرماتے ہیں "وانما روى عن ابن عباس شئ من الرخصة في المتعة، ثم رجع عن قوله حيث أخبر عن النبي صلى الله عليه وسلم"۔

البتہ یہاں دو بحثیں قابلِ غور ہیں :

حرمتِ متعہ کی مستدل آیت | پہلی بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت پر عموماً اس آیت قرآنی سے پر اشکال اور اس کا جواب استدلال کیا جاتا ہے "وَالَّذِينَ هُمْ عَنْ رُءُوسِهِمْ لَمْ يَحْضَرُوا"۔

لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ یہ آیت مکی ہے اس لئے کہ قرآن کریم میں یہ آیت دو مقام پر آئی ہے ایک سورہ مومنون میں دوسرے سورہ معارج میں، اور یہ دونوں سورتیں مکی ہیں، جبکہ متعہ

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۵۱ و ۱۵۲) فصل فی بیان المحرمات ۲۱۲

۲۔ دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۱۲) باب نکاح المتعة ۲۱۲

۳۔ حضرت سعید بن جبیر فرماتے ہیں: "قلت لابن عباس: لقد سارت بفتيا الكبان وقات قبيها الشعراء، قال: وما قالوا؟ قلت: قالوا: "

قد قلت للشيخ لما طال مجلسه

ياماح هل لك في فتيا ابن عباس

هل لك في رخصة الأطراف آنسة

تكون مشواك حتى مصدر الناس

فقال: سبحان الله والله ما بهذا أثنت وما هي إلا كالسيتة والدم ولحم الخنزير لا تحل إلا للمضطر۔ نصب الراية (ج ۳ ص ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب عن

۴۔ ابن جریر فرماتے ہیں: "وأما ما يحكى فيها عن ابن عباس فإنه كان يتأول إباحتها للمضطر إليها بطول الغربة وقلّة اليسار والمجدة ثم توقفت وأمسك عن الفتوى بها۔ حوالہ بالا۔

۵۔ سورہ مومنون آیت ۵ و ۶، اور سورہ معارج آیت ۲۹ و ۳۰، ۱۲ مرتب

۶۔ چنانچہ سورہ مومنون کے بارے میں علامہ قرطبی فرماتے ہیں: "مكية كلها في قول الجميع" دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۱۲ ص ۱۲) اور سورہ معارج کے بارے میں فرماتے ہیں: "وهو مكية بالتفاق" تفسیر قرطبی (ج ۱۸ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

کی حلت و حرمت کی تمام روایات اس پر دال ہیں کہ متعہ ہجرت کے بعد حرام ہوا اور وہ ایک زائد غزوات میں حلال تھا، پھر یہ آیت متعہ کے حق میں کیسے محرم ہو سکتی ہے ؟ اس کے جواب میں شراح حدیث و تفسیر کافی سرگردان رہے ہیں لیکن اطمینان بخش جوابات کم دیئے گئے ہیں۔

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحبؒ نے فتاویٰ عزیزیہ میں یہ دعویٰ فرمایا کہ متعہ بالمعنی المعروف اسلام میں کبھی حلال نہیں ہوا اور اس کو مذکورہ آیت نے شروع ہی میں حرام کر دیا تھا البتہ مختلف غزوات کے موقع پر جس متعہ کی اجازت احادیث میں مروی ہے اس سے مراد نکاح موقت ہے لہذا یہ آیت شروع ہی سے حرمت متعہ پر دلالت کر رہی ہے۔

حضرت علامہ انور شاہ کشمیری رحمۃ اللہ علیہ نے بھی فیض الباری میں اسی کے قریب قریب یہ قول اختیار کیا ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف تو ہمیشہ سے حرام تھا البتہ جس چیز کی اجازت دی گئی تھی اس سے مراد "نکاح باضمانیۃ الفرقۃ" تھا، یہ نکاح پہلے قضاء اور دیانۃ دونوں طرح جائز تھا، بعد میں اگرچہ قضاء جائز ہی رہا لیکن دیانۃ اسے ناجائز قرار دیدیا گیا۔

اسی بات کو احادیث میں ان الفاظ سے تعبیر کیا گیا کہ متعہ کی شروع میں اجازت دی گئی تھی، بعد میں اسے ناجائز کر دیا گیا۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے اپنے اس دعویٰ پر ترمذی میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت بابے استدلال کیا ہے "قال: إنا كانت المتعة في أول الإسلام كان الرجل يقدر البلدة ليس له بها معرفة فيتزوج المرأة بقدر ما يرى أنه يقيم فتحفظ له متاعه وتصلح له شيء حتى إذا انزلت الآية: "الاعلاني أنزو أجهم أو ما ملكت أيمانهم" قال ابن عباس فكل فرج سوى هذين فهو حرام"

حضرت شاہ عبدالعزیز صاحب اور حضرت شاہ صاحب رحمہما اللہ کے مذکورہ دونوں جوابات اگر دلائل سے ان کی تائید ہو رہی ہوتی تو خاصے قوی ہوتے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ

۱۔ روایات کے لئے دیکھئے نصب الراية (ج ۳ ص ۱۸۱ تا ۱۸۱) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ م

۲۔ (ج ۲ ص ۲۹) حکم حرمت متعہ، مطبع مجیدی کانپور ۱۲ م

۳۔ (ج ۴ ص ۱۳۸ و ۱۳۸) کتاب المغازی تحت قوله نهی عن متعة النساء يوم خيبر ۱۲ م

۴۔ لم يخرج أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی، قاله الشيخ محمد فواد عبد الباقي،

سنن الترمذی (ج ۳ ص ۲۳، رقم ۱۱۲۲) ۱۲ م

دونوں جوابات محض دعویٰ ہیں اور ان تمام احادیث کا ظاہر جن میں لفظ متعہ آیا ہے ان جوابات کی تردید کر رہا ہے بالخصوص حضرت شاہ صاحب کی تحقیق پر متعدد اشکالات وارد ہوتے ہیں :
اولاً یہ کہ یہ روایت موسیٰ بن عبیدہ کی وجہ سے متکلم غیہ ہے۔

دوسرے یہ کہ حضرت شاہ صاحب نے متعہ کی جو تشریح کی ہے وہ ان کی مستدل روایت کے الفاظ سے پوری طرح واضح نہیں ہوتی بلکہ اس روایت کو بھی متعہ بالمعنی المعروف پر آسانی محمول کیا جاسکتا ہے۔

تیسرے اس روایت کے آخر میں یہ تصریح ہے کہ آیت قرآنی "الْأَعْلَىٰ أَرْوَاهُمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ" نے متعہ کو منسوخ کر دیا، اب اگر متعہ سے وہی معنی مراد لئے جائیں جو حضرت شاہ صاحب نے لئے ہیں تب بھی اصل اعتراض لوٹ آتا ہے کہ یہ آیت مکمل ہے اور حلت متعہ کی روایات مدنی ہیں۔

احقر کے نزدیک اس اعتراض کا صحیح جواب یہ ہے کہ متعہ بالمعنی المعروف کو مذکورہ آیت قرآنی نے مکہ مکرمہ ہی میں حرام کر دیا تھا اور وہ بدستور حرام ہی رہا البتہ بعض غزوات کے موقع پر ضرورت شدیدہ کی وجہ سے ایک محدود مدت کے لئے اس کی اجازت دی گئی جو رخصت تھی، حلت نہیں جیسے لحم خنزیر حرام ہے لیکن اضطرار کے موقع پر اس کا کھانا جائز ہو جاتا ہے، زائل ہے کہ وہ حلال ہو گیا بلکہ اس لئے کہ خاص حالات کی وجہ سے شریعت نے ایک محدود رخصت عطا فرمادی، حاصل یہ کہ ایسی رخصت حرمت کے ساتھ جمع ہو جاتی ہے اور اس رخصت کی وجہ سے یہ نہیں کہا جاتا کہ وہ حرمت منسوخ ہو گئی۔

اس جواب کی تائید اس بات سے بھی ہوتی ہے کہ اجازت متعہ کی تقریباً تمام روایات میں رخصت کا لفظ استعمال ہوا ہے نہ کہ حلت کا۔

لے موسیٰ بن عبیدہ [ت، ق] الریذی۔۔۔ قال احمد: "لا یکتب حدیثہ" وقال الشافعی وغیرہ: "ضعیف" و قال ابن عدی: "الضعف علی روایاتہ بیتی" وقال ابن المعین: "لیس بشئ"، وقال مرة: "لا یحتج بحدیثہ" وقال یحییٰ بن سعید: "کنا ننتقی حدیثہ" وقال ابن سعد: "ثقة فلیس بحجة"، وقال یعقوب بن شیبہ: "صدوق ضعیف الحدیث جہلاً"، میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۲۱۳، رقم ۸۸۹۵) ۱۲ مرتب

۵۲ چنانچہ بیشتر روایات میں "رخصت" اور "اذن" کے الفاظ آتے ہیں، بعض میں استثناء کے الفاظ بھی آتے ہیں، روایات کے لئے دیکھئے جامع الاصول (ج ۱۱ ص ۴۴ تا ۴۵) رقم الحدیث ۸۹۸۶ تا ۸۹۹۳، الفیج الاول فی نکاح المتعہ - نیز دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۲۶۶ تا ۲۶۷) باب نکاح المتعہ مزید دیکھئے کنز العمال (ج ۱۶ ص ۳۲۸) نکاح المتعہ اور (ج ۱۶ ص ۵۱۸ تا ۵۲) رقم ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸، المتعہ، النکاح۔

حلت کا لفظ کسی روایت میں بندہ کو نہیں مل سکا، البتہ حسن بصری کی ایک مرسل روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے "ما حلت المتعہ قط الا فی عمرۃ القضاء ثلاثۃ آیام ما حلت قبلہا ولا بعدہا کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲، رقم ۴۵، ۴۶) ۱۲ مرتب معنی منہ

اصل اعتراض کا ایک دوسرا جواب بھی دیا جاسکتا ہے وہ یہ کہ آیت ”وَالَّذِينَ هُمْ
لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ“ میں ازواج سے مراد وہ عورتیں ہیں جو عفت مشروع کے ذریعے حلال کی گئی ہیں
اور ابتداء اسلام میں عقد مشروع چونکہ صرف نکاح تھا اس لئے آیت حرمت متعہ پر بھی دال تھی،
پھر بعد میں جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے کچھ عرصہ کے لئے متعہ کی اجازت دی تو متعہ بھی عفت
مشروع کے تحت آگیا اور ایسی تمام عورتیں جن کے ساتھ متعہ کیا گیا ”ازواج“ کے تحت داخل
ہو گئیں اس لئے نہ آیت کی مخالفت ہوئی، نہ آیت کو منسوخ کیا گیا، پھر بعد میں جب دوبارہ متعہ
کو ممنوع کر دیا گیا تو وہ عفت مشروع نہ رہا اور ایسی عورتیں ”ازواج“ کے مفہوم سے خارج ہو گئیں،
اس لئے اب آیت ہمیشہ کے لئے حرمت متعہ پر دال ہے۔ واللہ سبحانہ اعلم۔

حرمت متعہ کے زمانہ سے متعلق | دوسری بحث یہ ہے کہ متعہ کی حرمت کس وقت ہوئی؟
روایات میں تعارض اور ان میں تطبیق | اس بارے میں روایات میں شدید تعارض پایا جاتا ہے۔

حضرت علی رضی کی حدیث باب ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مَتْعَةِ النِّسَاءِ
وَعَنْ لِحْوَمِ الْحِمَى الْأَهْلِيَّةِ ذِمَّنْ خَيْبِرَ“ سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ غزوہ خیبر کے موقع پر حرام
ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر حرام ہوا، بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ غزوہ حنین
کے موقع پر، بعض سے غزوہ اوطاس کے موقع پر اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرمت
غزوہ تبوک کے موقع پر ہوئی۔

۱۔ چنانچہ حضرت سبرہ سے مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ مَتْعَةِ النِّسَاءِ يَوْمَ الْفَتْحِ“
کنز العمال (ج ۱۲، ص ۵۲۵، رقم ۴۵۴۲۴) المتعة، نیز دیکھئے صحیح مسلم (ج ۲، ص ۴۵۵) باب نكاح المتعة ۱۲ مرتب
۲۔ امام نسائی حضرت علی رضی کی روایت کے ایک طریق کے بارے فرماتے ہیں: ”قال ابن المثنی: «يوم حنين» وفتال:
هكذا أحد شاعبد الوهاب من كتابه: «سنن نسائي» (ج ۲، ص ۴۹) تحريم المتعة - مزيد تفصيل کے لئے دیکھئے
فتح الباری (ج ۹، ص ۱۷۱) - كتاب النكاح، باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً - ۱۲ مرتب
۳۔ چنانچہ حضرت سلمہ بن اکوع سے روایت فرماتے ہیں: ”رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم عام أوطاس في المتعة
ثلاثاً ثم نهى عنها، صحیح مسلم (ج ۱، ص ۱۷۱) باب نكاح المتعة ۱۲ مرتب

۴۔ حازمی نے اپنی کتاب ”الاعتبار فی النسخ والنسخ من الآثار“ میں حضرت جابر بن عبد اللہ انصاری رضی کی روایت
ذکر کی ہے فرماتے ہیں: ”خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى غزوة تبوك حتى إذا كنا عند العقبة
(بأق حاشیہ اگلے صفحہ پر)

اس تعارض کو رفع کرنے کے لئے بعض حضرات نے فرمایا کہ حرمتِ متعہ تو ایک مرتبہ ہو چکی تھی لیکن اس کا اعلان بار بار مختلف غزوات میں کیا گیا اور جن لوگوں نے جس غزوہ میں یہ حکم پہلی بار سنا، انہوں نے حرمتِ متعہ کو اسی غزوہ سے منسوب کر دیا۔
لیکن یہ جواب اطمینان بخش نہیں کیونکہ روایات کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔
حضرت شاہ صاحبؒ نے یہ جواب دیا کہ جس روایت میں غزوہ تبوک کا ذکر ہے اس میں کسی راوی سے وہم ہوا ہے اور حضرت علیؓ کی ”نہی عن متعۃ النساء وعن لحوم الحمر الاہلیۃ زمن خیبر“ (حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ما یلی الشام جاءت نسوة فذکرنا تمتعنا وهن لطفن فی رحالنا فجاءنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فنظر الیہن وقال: ”من هؤلاء النسوة؟“ فقلنا: یا رسول اللہ! نسوة تمتعنا منہن“ قال: ”فغضب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم حتی احمرت وجنتاه وتمعد وجهہ وقام فینا خطیباً فحمد اللہ وأثنی علیہ ثم نہی عن المتعۃ فتوادعنا یومئذ الرجال والنساء ولم تعد ولا تعود لہا أبداً، فیہا سمیت یومئذ ثنیۃ الوداع“ دیکھئے نصب الرایہ (ج ۳ ص ۱۴۹) فصل فی بیان المحرمات ۱۲ مرتب

۱۵ نیز ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ تحریمِ متعہ عمرہ القضاء کے موقع پر ہوئی چنانچہ حضرت حسن بصریؒ کی روایت ہے ”ما حلت المتعۃ قط إلا فی عمرۃ القضاء ثلاثۃ آیام ما حلت قبلہا ولا بعدہا“ کنز العمال (ج ۱۶ ص ۵۲۷، رقم ۳۵۷۳۹) برمز (عب)۔

نیز ایک اور روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ متعہ حجۃ الوداع کے موقع پر حرام ہوا چنانچہ حضرت سبرہؒ فرماتے ہیں ”سمعت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یمنہی عن متعۃ النساء فی حجۃ الوداع۔ کنز (ج ۱۶ ص ۵۱۵، رقم ۳۵۷۳۸) بحوالہ ابن جریر - ۱۲ مرتب معنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱

۱۷ علامہ نوویؒ نے مذکورہ جواب قاضی عیاضؒ کی نسبت سے ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) باب نکاح المتعہ ۱۲ مرتب

۱۸ اس لئے کہ متعہ در روایات میں مختلف غزوات کے موقع پر رخصتِ متعہ پھر بعد میں اس کی مانعت کا ذکر ہے، اگر تحریم متعہ محض ایک ہی موقع پر ہوئی ہوتی اور دوسرے مواقع پر اس کی تاکید ہوتی تو دوسرے مواقع پر رخصت ”اور“ اذن ”کا ذکر نہ ہوتا بلکہ دوسرے مقامات پر بھی ”رخصت“ اور ”اذن“ کا ذکر ہے، معلوم ہوا کہ حرمتِ متعہ کو محض ایک مرتبہ قرار دینا صحیح نہیں۔ ۱۲ مرتب
۱۹ علامہ نوویؒ نے بھی تبوک کی طرف نسبت کو غلط قرار دیا ہے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵) ۱۲ م

والی روایت میں "زمن خیبر" کا تعلق صرف "لحوم الحمر الاہلیۃ" ہے یعنی "لحوم حمر" کو غزوۂ خیبر میں حرام قرار دیا گیا، اور "نہی عن متعۃ النساء" ایک جملہ ہے جس کا "زمن خیبر" سے کوئی تعلق نہیں ہے، ورنہ دراصل فتح مکہ کے موقع پر متعہ کی اجازت دی گئی تھی پھر اسے حرام کر دیا گیا تھا لیکن چونکہ فتح مکہ، غزوۂ حنین و اوطاس ایک ہی سفر میں پیش آئے تھے اس لئے کسی نے اس کی نسبت فتح مکہ کی طرف کر دی اور کسی نے حنین یا اوطاس کی طرف۔

لے حاصل یہ کہ "زمن خیبر" دونوں کا طرف نہیں بلکہ صرف "وعن لحوم الحمر الاہلیۃ" کا طرف ہے۔

لیکن اس پر اشکال ہو سکتا ہے کہ ترمذی کی مذکورہ حدیث یاب میں تو آپ کی "یاویل چل سکتی ہے جس میں "زمن خیبر" دونوں کے بعد آیا ہے، لیکن صحیحین میں یہ روایت اس طرح آئی ہے "عن علی بن ابی طالب أن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نہی عن متعۃ النساء یوم خیبر وعن اکل الحمر الاہلیۃ" بخاری (ج ۲ ص ۲۷۱) کتاب المغازی، باب غزوۂ خیبر۔ مسلم میں بھی یہ روایت اسی طرح آئی ہے دیکھئے (ج ۱ ص ۵۷۱) باب نکاح المتعہ۔

ان دونوں طریقوں میں "زمن خیبر" کا لفظ صراحتہً "نہی عن متعۃ النساء" کا طرف بن رہا ہے جس کا مطلب واضح ہے کہ حرمت متعہ خیبر کے زمانہ میں ہوئی۔

اس اشکال کا جواب علامہ ابن القیمؒ نے یہ نقل کیا ہے کہ اس میں راوی کو وہم ہوا ہے ورنہ اصل روایت یہی ہے جس میں "زمن خیبر" کو دونوں کے بعد لایا گیا ہے۔ (لیکن اس جواب کا منفع اور تکلف ظاہر ہے) نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ خیبر کے زمانے میں متعہ کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا کہ اس زمانہ میں حرام کرنا پڑے اس لئے کہ خیبر میں تمام عورتیں یہودی تھیں اور ان سے متعہ کا امکان نہ تھا اس لئے کہ اس وقت کتابیہ عورت سے نکاح جائز نہ تھا متعہ کیسے درست ہو سکتا تھا، اس لئے کہ کتابیہ سے نکاح اس آیت کے نازل ہونے سے جائز ہوا "الْیَوْمَ أُحِلَّ لَکُمُ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِینَ اُوتُوا الْکِتَابَ حِلٌّ لَّکُمْ وَطَعَامُکُمْ حِلٌّ لَّھُمْ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِینَ اُوتُوا الْکِتَابَ مِنْ قَبْلِکُمْ" یہ آیت سورہ مائدہ سے تعلق رکھتی ہے جو بالکل آخری سورتوں میں سے ہے، دیکھئے زاد المعاد (ج ۳ ص ۱۶۸) تحريم متعۃ النساء عام الفتح۔

حافظ ابن حجرؒ نے مذکورہ اعتراض کا یہ جواب دیا ہے کہ فتح مکہ کے موقع پر متعہ کے سلسلہ میں جو رخصت دی گئی تھی اس کا حضرت علیؓ کو علم نہ تھا صرف خیبر کے موقع پر اس کی حرمت کا علم تھا لہذا فی فتح الباری (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نہی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن نکاح المتعہ اخیراً ۱۲ مرتبہ عنہ

۱۳ حضرت شاہ صاحبؒ نے حجة الوداع والی روایت کا یہ جواب دیا ہے کہ اس میں متعہ سے مراد "متعہ الحج" ہے نہ کہ "متعہ النکاح"۔ عمرہ القضاء والی روایت سے حضرت شاہ صاحبؒ نے کوئی تعرض نہیں کیا، نیز اوطاس و حنین والی

روایات کا جواب بھی صراحتہً ذکر نہیں کیا، دیکھئے فیض الباری (ج ۴ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) مغازی ۱۲ مرتبہ

لیکن حضرت شاہ صاحبؒ کا یہ جواب بھی تکلف سے خالی نہیں، احقر کے نزدیک سب بہتر جواب علامہ طیبیؒ کا ہے کہ ایک مرتبہ غزوہ خیبر کے موقع پر متعہ حرام ہو گیا تھا پھر فتح مکہ کے موقع پر ایک محدود وقت کے لئے دوبارہ اس کی رخصت دی گئی اس کے بعد ہمیشہ کے لئے اس کی حرمت کا اعلان کر دیا گیا، وبہ یجمع الروایات انشاء اللہ قلعے۔

متعہ کی حلت پر روافض نے اس آیت سے بھی استدلال کیا ہے: "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ فَرِيضَةً"۔

لیکن اس آیت میں استمتاع کے لغوی معنی مراد ہیں متعہ اصطلاحی نہیں اور "منھن" وغیرہ کی ضمیر منکوحہ عورتوں کی طرف لوٹ رہی ہے کما یدل علیہ السياق، لہذا اس سے استدلال درست

۱۔ کما فی حاشیۃ سنن الترمذی للشیخ أحمد علی السہارنفوری رحمہ اللہ (ج ۱ ص ۱۶۶)
نیز علامہ ابن قدامہؒ لکھتے ہیں: "وقال الشافعی: «لا أعلم شيئاً أحله الله ثم حرّمه ثم أحله ثم حرّمه إلا المتعة»
فصل الأمر على ظاهره وأن النبي صلى الله عليه وسلم حرّمها يوم خيبر ثم أباحها في حجة الوداع ثلاثة أيام ثم حرّمها، المعنى (ج ۱ ص ۶۳۵) جواز المتعة ۱۲ مرتب

۲۔ اس صورت میں بھی "عمرة القضاء" والی روایت کا کوئی صحیح محمل نہیں اور تبوک والی روایت کو وہم پر محمول کرنا ضروری ہوگا، شاید یہی وجہ ہو کہ سہیلی فرماتے ہیں: "وقد اختلفت في وقت تحريم نكاح المتعة فاغرب ما روي في ذلك رواية من قال: في غزوة تبوك ثم رواية الحسن أن ذلك كان في عمرة القضاء كما في فتح الباري (ج ۹ ص ۱۶۹) باب نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن نكاح المتعة أخيراً - ۱۲ مرتب

۳۔ سورہ نساء آیت ۲۴ پ ۱۲ م

۴۔ علامہ آلوسیؒ فرماتے ہیں: "المراد بالاستمتاع هو الوطء والدخول لا الاستمتاع بمعنى المتعة التي يقول بها الشيعة - روح المعاني (ج ۳ ص ۳۷، جزء خامس)

علامہ قرطبیؒ نے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ" کا ایک مطلب "نكاح المتعة الذي كان في صدر الاسلام" بیان کیا ہے اور اسے جمہور کا قول قرار دیا ہے اور تائید میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ، ابی بن کعبؓ اور سعید بن جبیرؓ کی نسبت ایک قرأت کو پیش کیا ہے "فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ إِلَى أَجَلٍ مُّسْتَمَرٍّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ"۔ پھر جواب میں فرماتے ہیں کہ اس متعہ سے بعد میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے منع فرما دیا تھا، (گویا حکم منسوخ ہو گیا) (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

باب ماجاء فی النہی عن نکاح الشغار

”عن عمران بن حصین عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال : لا جلب ولا جنب“
جلب و جنب کا ایک مطلب ”باب زکوٰۃ“ سے متعلق ہے، اس وقت ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ”مصدق“ ہر شخص کے پاس جا کر زکوٰۃ وصول کرنے کے بجائے کسی ایک جگہ بیٹھ جائے اور لوگوں کو وہاں آکر زکوٰۃ دینے پر مجبور کرے اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ زکوٰۃ ادا کرنے والا اپنا مال لیکر کہیں دور چلا جائے جہاں ”مصدق“ کو پہنچنے میں دشواری ہو، یہ دونوں ممنوع ہیں،
”جلب“ و ”جنب“ کا دوسرا مطلب ”باب سباق“ سے متعلق ہے، اس صورت میں ”جلب“ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایک شہسوار اپنے پیچھے کسی آدمی کو مقرر کر دے تاکہ وہ شور مچائے جس سے گھوڑا تیز جاگے، یہ صورت ممنوع ہے اس لئے کہ اس میں دوسرے مسابقتین کا ضرر ہے، اور ”جنب“ کا مطلب یہ ہے کہ دوڑ کے وقت ایک خالی گھوڑا ساتھ رکھے تاکہ مرکوب کے تھک جانے کی صورت میں اس پر سوار ہو سکے، یہ صورت ممنوع ہے۔

حاشیہ صفحہ گذشتہ

اور حضرت سعید بن المسیب فرماتے ہیں : ”نسختها آية الميراث اذ كانت المتعة لا ميراث فيها“ اور حضرت عائشہ اور قاسم بن محمد فرماتے ہیں : ”تحريمها ونسخها في القرآن وذلك في قوله تعالى : ”وَالَّذِينَ هُمْ لِأُوجِهِهِمْ حِفْظُونَ الْأَعْلَىٰ أَرْوَاجِهِمْ أَوْ مَمْلَكَتِ أَيْمَانِهِمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلْهُومِينَ“ وليست السعة نكاحا ولا ملك يمين۔
دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۵ ص ۱۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

حاشیہ صفحہ ۱۷۸

۱۷۸ الحدیث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۸۵ و ۸۶) کتاب النکاح، باب الشغار۔ وأبو داود ومختصر (ج ۲ ص ۳۴۸) کتاب الجہاد، باب الجلب علی الخیل فی السباق ۱۲ م

۱۷۹ نہایہ (ج ۱ ص ۳۲) میں ”جنب“ کی اس تشریح کو ”قیل“ کے صیغہ کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے جبکہ ”جنب“ کا باب زکوٰۃ سے متعلق اصل مطلب اس طرح بیان کیا گیا ہے ”أَنْ يَنْزِلَ الْعَامِلُ بِأَقْصَىٰ مَرَاضِعِ أَصْحَابِ الصَّدَقَةِ ثُمَّ يَأْمُرُ بِالْأَمْوَالِ أَنْ تَجْنِبَ إِلَيْهِ : اِی تحضر، اس مطلب کی صورت میں ”جلب“ اور ”جنب“ دونوں کا حاصل ایک ہو گا ۱۲ مرتب

۱۸۰ ”جلب“ اور ”جنب“ کے مذکورہ مطالب کے لئے دیکھئے نہایہ لابن الاثیر (ج ۱ ص ۲۸۱ و ۲۸۲) اور مجمع بحار الانوار (ج ۱ ص ۲۹۶ و ۲۹۷) ۱۲ مرتب

« ولا شغار فی الإسلام » شغار یعنی « آٹے سانٹے » کا نکاح یعنی کوئی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح دوسرے آدمی کے ساتھ کر دے اس معاملہ پر کہ وہ دوسرا آدمی اپنی بیٹی یا بہن کا نکاح اس کے ساتھ کر دے اور « احد العقدین » دوسرے کا عوض ہو جائے اور اس کے علاوہ کوئی اور مہر نہ ہو۔

حنفیہ کے نزدیک شغار اگرچہ جائز نہیں لیکن اگر کیا جائے تو نکاح منعقد ہو جاتا ہے اور ہر مثل واجب ہوتا ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک اس صورت میں نکاح ہی منعت نہیں ہوتا، ان کا استدلال حدیث باب ہے کہ نکاح شغار نہی عنہ ہے، والنہی یوجب فساد المنہی عنہ

حنفیہ کے نزدیک « نہی عن الأفعال الشرعیۃ » « منہی عنہ » کی مشروعیت کا تقاضا کرتی ہے لہذا نکاح درست ہے۔ والشرع علم

۱۔ وہو نکاح معروف فی الجاہلیۃ، کان یقول الرجل للرجل: شاعرتی ای زوجتی أختک أو بنتک أو من تلئ امرہا حتی أزوجک أختی، أو بنتی، أو من ألی امرہا، ولا یكون بینہما مہر ویكون بضع کل واحد قمنہما فی مقابلۃ بضع الآخرى، وقیل لہ « شغار » لارتفاع المہر بینہما، من شغار الکلب إذا رفع إحدى رجلیہ لیبول،

وقیل: الشغار: البعد، وقیل: الاتساع - کذا فی النہایۃ لابن الأثیر (ج ۲ ص ۴۸۲) ۱۲ مرتب

۲۔ شغار کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ کوئی شخص اپنے لڑکے کا نکاح دوسرے کی لڑکی سے اس شرط پر کرے کہ دوسرا اپنے لڑکے کا نکاح اس کی لڑکی سے کرے اور احد العقدین دوسرے کا عوض ہو۔ دیکھئے فتاویٰ دارالعلوم دیوبند (ج ۱، ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۳۔ شافعیہ نے اپنے مسلک پر ایک دلیل عقلی بھی بیان کی ہے کہ شغار کی صورت میں لازم آتا ہے کہ ہر ایک عورت کا بضع مہر بھی ہو اور منکوح بھی اور یہ درست نہیں۔

حنفیہ اس کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ہمارے نزدیک شغار کی صورت میں اعتبار مہر مثل کا ہے، لہذا ہر عورت کا بضع محض منکوح کی

حیثیت رکھتا ہے، نہ کہ مہر اور منکوح دونوں کی۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۱۱) باب المہر ۱۲ مرتب

۴۔ حنفیہ کے مذہب کی مزید وضاحت یہ ہے کہ شغار کی صورت میں « أحد البضعین » کو جو دوسرے کا صداق ٹھہرایا گیا ہے یہ تسمیہ فاسد ہے، اس لئے کہ بضع مال نہیں، اس لئے مہر نہیں بن سکتا، لہذا ایسی صورت میں ہر ایک عورت مہر مثل کی مستحق ہوگی، حاصل یہ کہ بضع کو مہر قرار دینا شرط فاسد ہے اور نکاح شرط فاسد سے باطل نہیں ہوتا « کما إذا تزوجها علی أن یطلقها وعلی أن ینقلها من منزلہا ونحو ذلک »

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ ہمارے نزدیک مانع پر محمول ہے نہ کہ ابطال پر،۔ مزید تفصیل کے لئے

دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۲ ص ۲۴۸) فصل و أمّا بیان ما یصح تسمیۃ مہراً۔ اور فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۲)

مرتب عنی عنہ

باب مَا جَاءَ لَا تُتَكَحُّ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا وَلَا عَلَى خَالَتِهَا

” عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ تَزُوجَ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا أَوْ عَلَى خَالَتِهَا “ پھوپی اور بھتیجی، خالہ اور بھانجی کو ایک وقت میں نکاح میں جمع کرنا اس حدیث کی رو سے ممنوع ہے اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔

لیکن یہاں حنفیہ کے اصول پر اشکال ہوتا ہے کہ ”أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ“ عام ہے جس کے عموم میں مذکورہ صورت بھی داخل ہے لہذا حدیث باب جو خبر واحد ہے اس سے کتاب اللہ کے عام میں کیسے تخصیص کیجا سکتی ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ مذکورہ آیت میں ”وَلَا تُتَكَحُّ الشَّرِكَتِ حَتَّى يُؤْمِنَ“ سے ایک مرتبہ تخصیص ہو چکی ہے اور عام خض عن البعض میں مزید تخصیص خبر واحد اور قیاس سے بھی ہو سکتی ہے۔
کما هو محقق في أصول الفقه - والله أعلم

باب مَا جَاءَ فِي الشَّرْطِ عِنْدَ عَقْدِ النِّكَاحِ

عَنْ عَقِيْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجَمْهَنِيِّ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : ” إِنْ أَحَقَّ لَهُ الْحَدِيثُ لَمْ يُخْرِجْهُ أَحَدٌ مِنْ أَصْحَابِ الْكُتُبِ “ الترمذی، قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي، سنن ترمذی (ج ۳ ص ۲۳۲) ۱۲ م

۱۲ قال ابن السكندر : ” أجمع أهل العلم على القول به وليس فيه بحد الله إختلاف إلا أن بعض أهل البدع ممن لا تعد مخالفة خلافاً وهم الرافضة والخوارج لم يحرموا ذلك “۔

كذا في المغنی (ج ۶ ص ۵۳) الجمع بين المرأة وعمتها وخالتها ۱۲ مرتب

۱۳ سورة بقرہ آیت ۲۲۱، پ ۱۲ م

۱۴ یہ سارا جواب حدیث باب کے خبر واحد ہونے کی تقدیر پر ہے جبکہ صاحب ہدایہ نے جمع ”بین العمّة وابنة أخيها“ اور ”بین الخالة وابنة أخيها“ کی حرمت پر ”لا تُتَكَحُّ الْمَرْأَةُ عَلَى عَمَّتِهَا“ الحدیث سے استدلال کیا ہے اور اسے خیر مشہور قرار دیکر فرمایا ہے ”تجاوز الزيادة على الكتاب بمثله“۔

اور شیخ ابن ہمام اس روایت کے بارے میں فرماتے ہیں ”أعني الحديث المذكور ثابت في صحيحي مسلم وابن حبان ورواه أبو داود والترمذی والنسائی، وتلقاه الصدر الأول (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)“

الشروط أن يوفي بهما ما استحللتم به الفروج، یعنی پوری کرنے کے اعتبار سے لائق تر وہ شرط ہے جس کے ذریعہ تم نے شرکاء ہوں کو حلال کیا۔

عقد نکاح میں جو شرائط لگائی جاتی ہیں ان کی تین قسمیں ہیں :

① جو زوج کی وجہ سے واجب ہوتی ہیں، یعنی مقتضاء عقد کے مطابق ہوتی ہیں جیسے نفقہ، کسوا اور سکنی وغیرہ۔

ان کا پورا کرنا بالاتفاق واجب ہے، اگرچہ ان کی تصریح نہ کی گئی ہو۔

② جو مقتضاء عقد کے خلاف ہوں، جیسے دوسری بیوی کو طلاق دینے کی شرط، عدم اتفاق اور عدم سکنی کی شرط۔

اس قسم کا حکم یہ ہے کہ شرط باطل ہو جائے گی اور نکاح درست ہو جائیگا۔

③ ”وما لیس من القسمین“ مثلاً دوسری عورت سے نکاح نہ کرنے کی شرط یا دوسرے گھر نہ لیجانے کی شرط یا اس جیسی دوسری مباح شرائط۔

اس تیسری نوع کا حکم مختلف فیہ ہے :

امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ شرط کے مطابق عمل

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

بالقبول من الصحابة والتابعين، ورواه الحجة الفقيه، منهم ابو هريرة وجابر وابن عباس وابن عمر وابن مسعود وابو سعيد الخدري رضي الله عنهم۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۲۵ و ۱۲۵) فصل فی

بیان المعزمات ۱۲ مرتب عفا الشرح

شرح از مرتب عفا الشرح ۱۲

لہ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۲۷۷) باب الشروط فی النکاح، مسلم (ج ۳ ص ۴۵۵) باب الوفاء بالشروط فی النکاح۔ ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱)

لہ قال الحافظ فی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۸۸) باب الشروط فی النکاح، وأما شرطینا فی مقتضى النکاح کأن لا یقسم لهما أولاً یتسرى علیهما أو لا ینفک أو یخولک فلا یمجب الوفاء به، بل إن وقع فی صلب العقد کفی وصح النکاح بمثل، وفي وجه یجب المستثنی ولا أثر للشرط، وفي قول للشافعی یمطل النکاح۔ ۱۲ مرتب

لہ اس مثال کو الکوکب الدری (ج ۲ ص ۲۳) میں دوسری قسم کی مثال میں بیان کیا گیا ہے لیکن علامہ عینی نے اس کو تیسری قسم میں شمار کیا ہے کما نقلنا ۱۲ م

کرنا واجب ہے، اگر شرط کو پورا نہ کرے تو عورت کو نکاح فسخ کرانے کا حق حاصل ہوگا۔

امام ابو حنیفہ، امام مالک، امام شافعی اور سفیان ثوری کے نزدیک شرط کی اس تیسری نوع کو پورا کرنا قضاء ضروری نہیں البتہ دیانۃ ضروری ہے۔

امام ترمذی نے امام شافعی کا مسلک امام احمد کے مطابق ذکر کیا ہے لیکن درست یہ ہے کہ وہ امام ابو حنیفہ اور امام مالک کے ساتھ ہیں، چنانچہ حافظ ابن حجر امام ترمذی کا قول نقل کر کے فرماتے ہیں: «والنقل في هذا عن الشافعي غريب بل الحديث عندهم محمول على الشروط التي لا تنافي مقتضى النكاح بل تكون من مقتضياتها ومقاصدها» علامہ نوویؒ اور علامہ ابن قدامہؒ نے بھی امام شافعی کا مسلک امام ابو حنیفہ کے مطابق ذکر کیا ہے۔

امام احمد حدیث باب سے استدلال کرتے ہیں، جبکہ حنفیہ کہتے ہیں کہ مقتضائے عقد کے خلاف شرط کو پورا کرنا تو آپ کے نزدیک بھی لازم نہیں اور جن شرط کا عقد تقاضا کرتا ہو وہ سب کے نزدیک لازم ہیں اور ان کے علاوہ جو شرط ہیں ان کا پورا کرنا دیانۃ ہمارے نزدیک بھی ضروری ہے، اس لئے کہ مؤمن کی شان یہی ہے کہ وعدہ کرے تو پورا کرے اور فرمان باری تعالیٰ «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن اگر کوئی ان شرط کو پورا نہ کرے تو نکاح کے لئے مضر ہوگا یا نہیں حدیث باب اس سے ساکت ہے لہذا یہ روایت ہمارے خلاف حجت نہیں ہے واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ما جاء في الرجل يسلم وعندة عشر نسوة

عن ابن عمر أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وله عشر نسوة في الجاهلية فأسلمن

معه، فأمره النبي صلى الله عليه وسلم أن يتخير أربعاً منهن.

۱۔ فتح الباری (ج ۱۵ ص ۱۱۹) باب الشروط في النكاح ۱۱

۲۔ شرح ترمذی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۵۵۵) باب الوفاء بالشروط في النكاح ۱۲

۳۔ المغنی (ج ۶ ص ۵۴۹) مسألة قال: وإن أتاها زوجها وشرط لها أن لا يخرجها إلّا ۱۲

۴۔ سورہ اسراء آیت ۳۴ پ ۱۲

۵۔ اس باب سے متعلقہ شرح کے لئے مذکورہ بالا کتب حدیث وفقہ کے علاوہ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۱۴) باب الشروط

في النكاح - اور گوہر محمودی (افادات شیخ الہند ص ۱۴) ۱۲ مرتب

۶۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (منك) باب الرجل يسلم وعندة أكثر من أربع نسوة - ۱۲

اس حدیث سے استدلال کر کے ائمہ ثلاثہ یہ کہتے ہیں کہ «کثیر الزواج کافر» اگر اسلام لائے تو ان میں سے چار کا انتخاب کر کے بقیہ کو جدا کر دے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انتخاب کا حق نہیں بلکہ جن چار بیویوں سے پہلے نکاح کیا ہوگا ان کا نکاح برقرار رہے گا بقیہ کا خود بخود فسخ ہو جائے گا۔

امام ابوحنیفہؒ کے مسلک کی بنیاد ابراہیم نخعیؒ کے قول پر ہے اور حدیث باب کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ اس میں «تخیر» سے اختیار مراد نہیں بلکہ مقصد یہ ہے کہ اس کے پاس کل چار عورتیں باقی رہیں گی۔

اگرچہ شیخینؒ کا مسلک اوفق بالقیاس ہے لیکن ائمہ ثلاثہ کا مسلک اوفق بالحدیث ہے اور بلاشبہ حدیث باب کے ظاہر سے ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے۔ امام ابوحنیفہؒ کی جانب سے اس کا کوئی تسلی بخش جواب نظر سے نہیں گذرا، نیز حدیث باب کے علاوہ بعض دوسری روایات سے بھی ائمہ ثلاثہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، شاید اسی لئے امام محمدؒ نے بھی اس مسئلہ میں

۱۔ یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ یہ ازواج اپنے زمانہ عدت میں اسلام لے آئیں یا یہ «ازواج» اہل کتاب میں سے ہوں ورنہ بصورت دیگر اختلاف دین کی وجہ سے خود بخود نکاح ختم ہو جائیگا، دیکھیے المغنی (ج ۶ ص ۶۱) لونکح اکثر من أربع ۱۲ مرتب

۲۔ ان چار کا بھی نکاح جب برقرار رہیگا جب «ازواج» کے ساتھ نکاح متفرق عقود میں ہوا ہو لیکن اگر ایک ہی عقد میں جملہ ازواج سے نکاح ہوا تھا تو ان چار سمیت تمام ازواج کا نکاح فسخ ہو جائیگا ماکما هو مصرح فی المغنی (ج ۶ ص ۶۲) وراجعہ لتفصیل هذه المسألة واللبسوط للسرخسی (ج ۵ ص ۵۳ و ۵۴) باب نکاح اهل الحرب ۱۲ مرتب

۳۔ مؤطاً امام محمدؒ (ص ۲۴۵) باب الرجل يكون عنده أكثر من أربع نسوة فيريد أن يتزوج - ۱۲ م

۴۔ بعض روایات میں «تخیر» کے بجائے «أمسك منهن أربعاً» کے الفاظ آئے ہیں کافی مؤطاً امام محمدؒ (ص ۲۴۴) اور بعض میں «خذ منهن أربعاً» کے الفاظ آئے ہیں کافی روایۃ الدارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹، رقم ۹۴) باب المهر ۱۲ مرتب

۵۔ بلکہ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴۱، رقم ۱۰۱) میں قیس بن الحارث کی ایک روایت انتخاب کا حق ملنے کے بارے میں اس اعتبار سے زیادہ صریح ہے کہ اس میں حدیث باب کا مذکورہ بالا جواب بھی نہیں چل سکتا، فرماتے ہیں: «أن رجلاً من بني أسد أسلم وعنده ثمان نسوة، فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً» فجعل يقول: أقبلي يا فلان مرتين، أدبري يا فلانة، أدبري يا فلانة، ۱۲ مرتب

۶۔ دیکھیے سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۶۹ تا ص ۲۷۰، رقم ۹۳ تا ۱۰۱) ۱۲ م

ائمہ ثلاثہ کا مسلک اختیار کیا ہے اور سفیان ثوری کا بھی یہی مسلک ہے۔

سمعت محمد بن اسماعیل يقول: «هذا حديث غير محفوظ» الخ

امام بخاری کا مقصد یہ ہے کہ غیلان بن سلمہ کی مذکورہ حدیث باب جو معمرؓ نے زہری عن سالم بن عبد اللہ عن ابن عمرؓ کی سند سے ذکر کی ہے یہ روایت اس سند سے مروی نہیں بلکہ دراصل یہ روایت «زہری قال: حدثت عن محمد بن سوید الثقفی» کے طریق سے مروی ہے «کما روی شعیب بن ابی حمزہ وغیرہ عن الزہری» معمرؓ نے مذکورہ روایت کی جو سند ذکر کی ہے وہ دراصل غیلان بن سلمہ ہی کے دوسرے واقعہ کی ہے «ان رجلاً من ثقیف طلق نساءه، فقال له عمر: لتراجعن نساءك أولاً رجمن قبرك كما رجمن قبر أبي رغال»

۱۔ مؤطا امام محمد (۲۲۴) ص ۱۲

۲۔ کما فی المغنی (ج ۶ ص ۱۲) ص ۱۲

۳۔ لیکن مسند احمد (ج ۲ ص ۱۳۱ مسند عبد اللہ بن عمرؓ) میں روایت اس طرح آئی ہے «حدثنا عبد الله حدثني أبي، ثنا اسماعيل ومحمد بن جعفر قالوا: ثنا معمر عن الزهري، قال ابن جعفر في حديثه: أنا ابن شهاب عن سالم، عن أبيه أن غيلان بن سلمة الثقفي أسلم وتحتة عشر نسوة، فقال له النبي صلى الله عليه وسلم: اختر منهن أربعاً، فلما كان في عهد عمر طلق نساءه وقسم ماله بين بنيه، فبلغ ذلك عمر، فقال: إني لأظن الشيطان فيما يسترق من السمع سمع بموتك فقتله في نفسك، ولعلك أن لا تمكث (وفي التلخيص (ج ۳ ص ۱۶۹) نقل عن مسند وأعلمك أنك لا تمكث) إلا قليلاً، وإيم الله لتراجعن نساءك ولتراجعن في ماله أو لأودهن منك، ولأمرن بقبرك فيرجم كما رجمن قبر أبي رغال»

اس سے معلوم ہوا کہ معمرؓ زہری عن سالم عن أبيه کی سند سے غیلان بن سلمہ کے دونوں واقعوں کے راوی ہیں، لہذا معمرؓ کی طرف خطا کی نسبت مشکل ہے، سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۴ تا ص ۲۵، رقم ۱۰۳) باب المہر میں یہ روایت «ایوب عن نافع وسالم عن ابن عمرؓ کی طریق سے آئی ہے اس میں بھی دونوں واقعوں کا ذکر ہے۔

یہی وجہ ہے کہ یحییٰ بن سعید القطان نے معمرؓ کی روایت کو درست قرار دیا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تعلیقات

الشیخ أحمد محمد شاکر علی المسند للإمام أحمد (ج ۶ ص ۲۸۹) اور التلخیص الحبیہ (ج ۳ ص ۱۶ تا ۱۷ رقم ۱۵۳) باب موانع

النکاح ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

فَقَالَ لَهُ عُمَرُ : « لَتَرَا جَعَنَ نِسَاءَكَ » غِيلَانُ بْنُ سَلَمَةَ ثَقَفِيٌّ كِي طَلَّاقٌ وَكَانَ طَلَّاقٌ « قَارَ »
 کے درجہ میں تھی جو ممنوع ہے اس لئے حضرت عمرؓ نے سخت تنبیہ فرمائی، اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ایسے
 مواقع پر امام کو چاہئے کہ وہ تنبیہ کرتا رہے۔

« أَوْلَا جَعَنَ قَبْرُكَ كَمَا رَجَمَ قَبْرَ أَبِي رِغَالٍ » ابورغال کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں،
 راجع قول یہ ہے کہ ابورغال قوم ثمود کا ایک فرد تھا جس وقت قوم ثمود پر عذاب آیا اس وقت اس کو

لَهُ هُوَ أَنْ يَطْلُقَ امْرَأَتَهُ طَلْقًا بَانًا فِي مَرَضٍ مَوْتَهُ بِغَيْرِ حَاضَاثٍ مَوْتِ وَهِيَ فِي الْعِدَّةِ - الْقَامُوسُ الْمُتَمَمُّ لُغَةً
 وَاصْطِلَاحًا (ص ۲۳) ۴۱۲

۴ ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں : « وَلَا مَوْتَ بِقَبْرِكَ فَيَرْجَمُ الْخُجَيْسَاكُ » کچھ حاشیہ میں یہ روایت گزر چکی
 ہے - ۴۱۲

۴ جن میں سے چند درج ذیل ہیں :

(۱) حضرت شعیب علیہ السلام کا غلام تھا اور عشر وغیرہ لینے پر مقرر تھا اور اس کی وصولیابی میں لوگوں پر
 ظلم کیا کرتا تھا۔

صاحب "قاموس" نے اس قول کو "ابن سیدہ" کی طرف منسوب کیا ہے اور اسے "غیر جید" قرار
 دیکر رد کیا ہے۔

(۲) ابوہریرہ (جو شاہ حبشہ کی جانب سے یمن کا حاکم تھا) کی قیادت میں جو لشکر بیت اللہ شریف کو
 ڈھانے کے ناپاک ارادے سے آیا تھا ابورغال اس کا رہبر تھا، ابورغال راستہ میں مر گیا تھا۔
 صاحب "قاموس" نے اس قول کو جوہری کی طرف منسوب کرتے ہوئے اس کو بھی رد کیا ہے۔

(۳) ابورغال جس کا نام زید بن خلف تھا یہ حضرت صالح علیہ السلام کا غلام تھا، انہوں نے اس کو "مصدق"
 بنا کر بھیجا تھا یہ صدقات وغیرہ وصول کرنے کے لئے ایک ایسی قوم کے پاس پہنچا جن کے پاس دودھ دینے والی صرف ایک
 ہی بکری تھی، قوم میں ایک بچہ ایسا تھا جس کی ماں مر چکی تھی لوگ اس بکری کے دودھ سے اس بچہ کی پرورش کر رہے تھے،
 ابورغال نے اسی بکری کے لئے پُر اصرار کیا جبکہ لوگ اس بچہ کی وجہ سے وہ بکری دینا نہ چاہتے تھے، کہا جاتا ہے کہ اس
 موقع پر ابورغال پر آسمان سے عذاب نازل ہوا اور وہ ہلاک ہو گیا، ایک قول یہ ہے کہ خود بکری کے مالک نے اسے
 قتل کر دیا، حضرت صالح علیہ السلام کو جب اس کے بارے میں پتہ چلا تو آپ نے اس پر لعنت بھیجی۔ دیکھئے لسان العرب

(ج ۲ ص ۲۹۱) تحت کلمہ "رغل" اور القاموس المحیط (ج ۳ ص ۳۸۵ و ۳۸۶) تحت کلمہ "الرغل" بالضم ۱۲ مرتب معنی عنہ

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

عذاب سے اس لئے مستثنیٰ کر دیا گیا کہ یہ حرم کی حفاظت کرتا تھا، بعد میں جب یہ وہاں سے چلا آیا تو اس پر بھی وہی عذاب نازل ہوا جو اس کی قوم پر نازل ہوا تھا اور یہ طائف کے قریب دفن کیا گیا، لوگ اس کی قبر پر پتھر مارا کرتے تھے۔

حضرت عمر فاروقؓ کا مقصد یہ تھا کہ اگر تم نے اپنی ازواج کی طرف رجوع نہ کیا تو میں تمہیں سخت سزا دوں گا اور تمہارا انجام ایسا ہی عبرت ناک ہوگا جیسا ابورغال کا ہوا۔

نیز لغت میں ”رحم القبر“ علامت کے طور پر قبر پر پتھر لگانے کے معنی میں بھی آتا ہے، اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ میں تمہاری قبر پر علامت لگوادوں گا تاکہ لوگ جان لیں کہ یہ اس شخص کی قبر ہے جس نے اپنی بیویوں پر ظلم کیا تھا۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الرجل یسبی الامۃ ولہا زوج هل یحل لہ ان یتاھا

عن ابي سعيد الخدري قال أصبنا سبایا یوم أوطاس ولهن أزواج فی

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

۱۴ سنن ابی داؤد (ج ۲ ص ۴۴۴)، کتاب الخراج الخ، باب نبش القبور العادیۃ کہیں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی ایک روایت سے یہ جواب متعین ہو جاتا ہے، فرماتے ہیں: «سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول حین خرجنا معہ الی الطائف فمررنا بقبر، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ہذا قبر ابی رغال وکان بہذا الحرم یدفع عنہ، فلما خرج أصابته النقمۃ التي أصابت قومه بہذا المكان، فدفن فیہ، وآیۃ ذلک أنه دفن معہ غصن من ذهب، إن انتم نبشتم عنہ أصبتموہ معہ، فابتدرہ الناس فاستخرجوا الغصن ۱۲ مرتب۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۴۱۸)

۱۵ مشہور شاعر جریر کہتا ہے: اذا مات الفرزدق فارجموہ کما ترمون قبر ابی رغال لسان العرب (ج ۱۱ ص ۲۹۱) ۱۲ مرتب

۱۶ کما فی لسان العرب (ج ۱۲ ص ۲۲۴) ۱۲ مرتب

۱۷ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۴۴) باب جواز وطئ المسبیۃ بعد الاستبراء، وإن کان لہا زوج انفسخ نکاحہ بالسبی۔ کتاب الرضاع۔ وأبوداؤد (ج ۱ ص ۲۹۳) باب فی وطئ السبایا، کتاب النکاح ۱۲ مرتب

قَوْمَهُنَّ، فَذَكَرُوا ذَلِكَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَتَزَلَّتْ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ
النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ»۔

یہ بات متفق علیہ ہے کہ ”ذوات الازواج“ جب اپنے شوہروں کے بغیر گرفتار
کی جائیں تو اپنے ازواج سے ان کا نکاح ختم ہو جاتا ہے، اور مالک کے لئے ان سے صحبت کرنا حلال
ہو جاتا ہے۔

لیکن پھر سبب فسخ نکاح میں اختلاف ہے :
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک سبب فسخ ”سبی“ یعنی گرفتار کر لینا ہے، جبکہ امام ابوحنیفہؒ
کے نزدیک سبب فسخ ”اختلاف دارین“ ہے۔
ان حضرات کا استدلال حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت سے ہے کہ غزوہ اوطاس
کے موقع پر جو عورتیں گرفتار کی گئی تھیں ان کے شوہران کے ساتھ تھے اس لئے ”تباہین
دارین“ نہ ہوا تھا۔

۱۔ البتہ وثنیہ کا نکاح عطاءً اور عمرو بن دینار کے نزدیک ایسی صورت میں ختم نہ ہوگا (جب وثنیہ کا یہ حکم
ہے تو مجوسہ کا بھی یہی حکم ہوگا) دیکھئے عارضة الاخذی (ج ۵ ص ۶۱) ۱۲ مرتب
۲۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹) باب نکاح اهل الشرك۔
مذکورہ اختلاف پر یہ اختلاف بھی متفرع ہوتا ہے کہ زوجین اگر ایک ساتھ گرفتار کئے جائیں تو
ائمہ ثلاثہ کے نزدیک نکاح فسخ ہو جائے گا اس لئے کہ سبب فسخ یعنی ”سبی“ کا تحقق ہو گیا،
جبکہ احناف کے نزدیک نکاح برقرار رہے گا اس لئے کہ ”تباہین دارین“ نہیں پایا گیا۔
ان کے مقابلہ میں اوزاعیؒ اور لیث بن سعد کا مسلک یہ ہے کہ اس صورت میں ”زوجین“ جب
مال غنیمت کے طور پر تقسیم کئے گئے اس وقت تو نکاح برقرار رہے گا البتہ مالک کے فروخت کر دینے کی صورت
میں مشتری کو اختیار ہوگا کہ خواہ ان کے نکاح کو برقرار رکھے یا چاہے تو دونوں کے درمیان تفریق کر کے اس کو
اپنے لئے مخصوص کر لے یا کسی دوسرے کے ساتھ نکاح کر دے، آخری دونوں صورتوں میں استبراء بحیضہ ضروری ہے۔
دیکھئے احکام القرآن للبصا ص (ج ۲ ص ۱۳) باب تحريم نکاح ذوات الازواج، مطلب فی حکم الزوجین الحریین
اذا سبا معاً ۱۲ مرتب عنی عنہ

۳۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹) ۱۲ م

غالباً ان حضرات کا استدلال ”مسلم“ کی روایت ملحوظ رکھتے ہوئے ہے جس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”أَصَابُوا سَبِيًّا يَوْمَ أُوطَاسٍ لَهَقَ أَزْوَاجٌ، فَتَخَوَّفُوا، فَاَنْزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“

لیکن حضرت ابوسعید خدریؓ کی ترمذی والی حدیث باب سے حنفیہ کے مسلک کی تائید ہوتی ہے اس لئے کہ اس میں یہ الفاظ آئے ہیں ”ولهق أزواج في قومهن“ جس سے مترشح ہے کہ وہ ازواج ان ”سبایا“ کے ساتھ نہ تھے۔

اس کے علاوہ ابوبکر جصاصؒ نے محمد بن علی کی روایت ”قال: لما كان يوم أوطاس لحقت الرجال بالرجال وأخذت النساء، فقال المسلمون: كيف نضع ولهن أزواج؟ فأنزل الله تعالى: وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ“ سے اس پر استدلال کیا ہے کہ وہ عورتیں بغیر ازواج کے گرفتار کی گئی تھیں لہذا ”تباين دارين“ متحقق ہو گیا تھا۔ واللہ اعلم
تم شرح الباب بتغیروزیادۃ من المرتب۔

باب ما جاء في كراهية مهر البغي

”عن أبي مسعود الأنصاري قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم عن ثمن الكلب“
ثمن كلب سے متعلق تفصیلی بحث انشاء اللہ تعالیٰ ابواب البيوع، باب ما جاء في ثمن الكلب کے تحت آئے گی۔

ومهر البغي“ یعنی بکسر الغین بروزن ”قوی“ زانیہ کے معنی میں ہے، اس کی جمع ”بغایا“

۱۔ حوالہ دیجئے حاشیہ میں گذر گیا ۱۲ مرتب

۲۔ چنانچہ شیخ ابن ہمامؒ نے ترمذی کی روایت کے الفاظ کو حنفیہ کی تائید میں پیش کیا ہے، دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۹۴) ۴۱۲

۳۔ احکام القرآن للجصاص (ج ۲ ص ۱۳) باب تحریم نکاح ذوات الأزواج۔ وراجعہ للتفصیل، وتکملة

فتح الملهم (ج ۱ ص ۶۱ تا ۶۵) باب جواز وطء المسببة الخ ۱۲ م

۴۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۵۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۱۹۱) کتاب البيوع، باب ثمن الكلب ومسلم (ج ۲ ص ۱۹۱)

کتاب المساقاة والمزارعة، باب تحریم ثمن الكلب الخ ۱۲ م

آتی ہے، «بَغَى» بسکون الغین و تخفیف الیاء۔ زنا کے معنی میں آتا ہے۔

مہر البغی سے مراد اجرتِ زنا ہے اور اس اجرت پر مہر کا اطلاق مجازاً ہے۔ «مہربنی» کا حرام ہونا ظاہر اور متفق علیہ ہے۔

«وَحَلَّوْا الْكَاهِنَ» یعنی «أَجْرَةُ الْكَاهِنِ» حلوان کا لفظ اگر مطلق بھی بولا جائے تو اس سے «اجرة الکاهن» مراد ہوتی ہے۔

اہل عرب کاہن کا اطلاق ہر اس شخص پر کرتے ہیں جو غیب کی خبریں جاننے کا دعویٰ کرتا ہو۔ «کاہن» اور «عراف» میں فرق یہ ہے کہ کاہن مستقبل سے متعلق خبریں دیتا ہے اور عراف «مستور موجود» کے بارے میں بتلاتا ہے جیسے گمشدہ سامان اور شئیِ مہر و ق کے بارے میں بتلانا، کبھی عراف کو بھی کاہن کہہ دیا جاتا ہے۔

حدیثِ باب کی رو سے کہانت کی اجرت بھی حرام ہے جو متفق علیہ ہے۔ واللہ اعلم
شرح باب از مرتب

۱۔ عمدة القاری (ج ۱۲ ص ۵۸) باب ثمن الکلب، کتاب البیوع ۱۲ م

۲۔ شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲ م

۳۔ حلوان غفران کی طرح مصدر ہے، یہ حلاوة سے ماخوذ ہے، اس کا نون زائد ہے، کہا جاتا ہے: حلوتہ، یعنی أطعته الحلو۔

کاہن کی اجرت پر حلوان کا اطلاق اس لئے ہے کہ وہ اس کو سہولت کے ساتھ بغیر کسی مشقت کے حاصل ہو جاتی ہے۔

لفظ حلوان رشوت کے معنی میں بھی آتا ہے، نیز اس کے ایک معنی «أُخِذَ الرَّجُلُ مَهْرًا بِنْتَهُ لِنَفْسِهِ» کے بھی آتے ہیں۔ دیکھئے النہایہ (ج ۱ ص ۴۳۵) اور فتح الباری (ج ۲ ص ۴۲۷) ۱۲ مرتب عقی عنہ

۴۔ النبی ابوعلی فرماتے ہیں کہ حلوان کا اطلاق کبھی محض اجرت کے معنی میں بھی ہو جاتا ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۳۲) ۱۲ م

۵۔ دیکھئے شرح نووی علی مسلم (ج ۲ ص ۱۹) اور فتح الباری (ج ۱۰ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) کتاب الطب، باب الکھانة ۱۲ م

۶۔ شرح نووی (ج ۲ ص ۱۹) ۱۲ م

باب ماجاء أن لا يخطب الرجل على أخيه

عن أبي هريرة لا يبيع الرجل على بيع أخيه - "بيع على بيع أخيه" کی صورت یہ ہے کہ کوئی شخص کوئی سامان خریدے اور اپنے لئے "خیار" رکھ لے، پھر کوئی آدمی اس مشتری سے کہے کہ شراء کے اس معاملہ کو ختم کر دو، میں تمہیں یہی چیز (یعنی اس کی نظیر) اس سے کم پیسوں میں دیدوں گا۔

اسی کے مثل ایک دوسری صورت ہے یعنی "شراء علی شراء اخیه" اس کی صورت یہ ہے کہ خیار شرط بائع کو حاصل ہو، اب کوئی دوسرا آدمی بائع سے کہے کہ اس بیع کو ختم کر دو، میں یہی چیز تم سے زائد ثمن دے کر خرید لیتا ہوں۔

یہ دونوں صورتیں حدیث باب کی رو سے ممنوع ہیں۔

ایک اور صورت "سوم علی سوم اخیه" کی ہے کہ بائع اور مشتری کسی ثمن پر متفق ہو جائیں اور بیع کی طفرائیں ہو جائیں، اتنے میں کوئی تیسرا آدمی آکر بائع سے کہے کہ تم سے یہ چیز میں خرید لیتا ہوں، یہ صورت بھی حضرت ابو ہریرہ کی مرفوع روایت "أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى أَنْ يَسْتَأْمِرَ الرَّجُلُ عَلَى سَوْمِ أَخِيهِ" کی رو سے ممنوع ہے۔

بعض کے نزدیک حدیث باب میں "بيع على بيع أخيه" سے "سوم على سوم أخيه" مراد ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۸۷) کتاب البیوع، باب لا یبیع علی بیع اخیه الخ ومسلم (ج ۱ ص ۲۵۴) کتاب النکاح، باب تحريم الخطبة علی خطبة أخيه الخ ۱۲ م

۲۔ صحیح مسلم (ج ۲ ص ۲۵) کتاب البیوع باب تحريم بيع الرجل علی بيع أخيه الخ ۱۲ م

۳۔ تفصیل کے لئے دیکھئے تلمذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۳۱۳ تا ۳۲۵) ۱۲ م

۴۔ چنانچہ صاحب عارضة الاحوذی فرماتے ہیں کہ بیع سے مراد "سوم" ہے لأن البيع لو تعلل لم يتصور آخر غیرہ۔ دیکھئے (ج ۵ ص ۴۳)۔

لیکن یہ دلیل دزنی نہیں اور "بيع على بيع أخيه" خیار شرط کے ساتھ ممکن ہے جیسا کہ اس کی صورت

کا ذکر تقریر میں آچکا ہے ۱۲ مرتب

۵۔ باب کے شروع سے یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے ۱۲ م

”ولا یخطب علی خطبۃ اُخیرہ“ یہ مانعت اس صورت میں ہے جب عورت کا میلان دوسرے کی طرف ظاہر ہو گیا ہو، لیکن اگر کسی کی طرف اس کا میلان نہ ہوا ہو تو خطبہ علی الخطبہ جائز ہے جیسا کہ فاطمہ بنت قیسؓ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے، امام ترمذیؒ نے اسی باب میں ذکر کی ہے۔

”وَأَمَّا معاویۃ فصعلوك لا مال له“ صعلوک فقیر کو کہتے ہیں جیسا کہ یہ مفہوم خود روایت کے الفاظ سے بھی واضح ہے۔

۱۔ محظوبہ کی تین حالتیں ہیں :

(۱) مخاطب کے پیغام کو خود قبول کرے یا ولی کو قبول کرنے یا نکاح کرنے کی اجازت دیدے

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق ناجائز ہے، لَاقٌ فی ذلک إفساد اعلیٰ الخاطب الاول و إیقاع العداوة بین الناس۔

(۲) مخاطب کے پیغام کو رد کر دے یا اس کی طرف مائل نہ ہو۔

اس صورت میں خطبہ علی الخطبہ بالاتفاق جائز ہے۔

(۳) مخاطب کے پیغام کی طرف اشارۃً میلان ظاہر کر دے۔

اس تیسری صورت کے بارے میں اختلاف ہے،

امام شافعیؒ کی اس صورت میں دو روایتیں ہیں ایک یہ کہ اس صورت میں بھی خطبہ کی مانعت ہے کما

نقل الترمذی فی الباب، جبکہ ان کی دوسری روایت اس صورت میں حلت کی ہے، علامہ نوویؒ نے اس روایت کو واضح قرار دیا ہے۔

تامیعیاضؒ نے اس صورت میں اباحت خطبہ کو ظاہر کلام احمدؒ قرار دیا ہے، جبکہ علامہ ابن قدامہؒ نے

اس صورت میں بھی مانعت کو امام احمدؒ کا ظاہر کلام قرار دیا ہے۔

جبکہ حنفیہ اور مالکیہ کا مسلک یہ نقل کیا گیا ہے کہ اجابت بالتعریض کی صورت میں خطبہ علی الخطبہ اجیز

کا جواز ہے، مثلاً عورت مخاطبہ کہے ”لا رغبۃ عندک“

دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۰۳ تا ۶۰۶، من خطب امراة فلم تکن الیہ) شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۵۴،

باب تحریم الخطبہ الخ) اور فتح الباری (ج ۹ ص ۱۹۹، باب لا یخطب الخ)

جہاں تک ”ولا یخطب علی خطبۃ اُخیرہ“ کے تحت حضرت استادِ محترم دام اقبالہم کی مذکورہ تشریح کا

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پھر جس سے نکاح کے سلسلہ میں مشورہ کیا جا رہا ہو تو اس کو چاہئے کہ جس بات کو درست سمجھتا ہو اسے دیانت کے ساتھ ظاہر کر دے اگرچہ اس میں متعلقہ شخص کی غیبت اور اس کے عیب کا اظہار ہی کیوں نہ ہو، جیسا کہ یہ بات فاطمہ بنت قیسؓ کی روایت سے مترشح ہے۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی العزل

عزّی جابرؓ قال: قلنا: یا رسول اللہ، إنّنا کنا نعزل فرعمت الیہود أنّہا الموءودۃ الصغریٰ، فقال: کذبت الیہود، إنّ اللہ إذا أراد أن یخلقه فلم یمنعه۔ عزّل کے بارے میں احادیث مختلف ہیں،

بعض روایات سے اس کا جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً حضرت جابرؓ کی مذکورہ حدیث، اور حضرت جابرؓ کی دوسری حدیث باب "قال: کنا نعزل والقسم أن ینزل" اور بعض روایات سے اس کا عدم جواز معلوم ہوتا ہے، مثلاً صحیح مسلم میں حضرت ہذامہ بنت وہب اسدیؓ کی روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عزّل کے بارے میں فرمایا "ذلک الوأد الخفی"۔

اور بعض روایات سے اس عمل کا بے فائدہ ہونا معلوم ہوتا ہے، چنانچہ اگلے باب (فی کراہیۃ العزل) میں حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت میں عزّل کے بارے میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں "لِمَ یفعل ذلک احدکم؟" نیز ان کی ہی ایک روایت میں آپ کے یہ الفاظ آئے ہیں "لاعلیکم أن لا تفعلوا ما کتب اللہ خلق سمة ہی کائتہ

بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ

تعلق ہے وہ امام ترمذیؒ کے کلام سے مأخوذ معلوم ہوتی ہے جو انھوں نے امام شافعیؒ کے قول کے طور پر ذکر کی ہے، حنفیہ کی نسبت سے یہ بات احقر کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی واللہ اعلم ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

۱۲ مجمع بحار الانوار (ج ۳ ص ۳۱۱) ۱۲ م

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۳ لم یخرجہ أحد من أصحاب الکتب الستہ سوی الترمذی، قالہ الشیخ محمد فؤاد عبد الباقيؒ،

سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۲۲) ۱۲ م

۱۴ أخرجه الشیخان، أنظر الصحیح للبغاری (ج ۲ ص ۸۴) باب العزل، والصحیح لمسلم (ج ۱ ص ۶۵) باب حکم العزل ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ ص ۴۶۶) ۱۲ م

إلى يوم القيامة إلا ستكون۔

ان روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ عزل اگر کسی غرض صحیح سے ہو تو جائز ہے، حرہ کے تھا اس کی اجازت تھی، اس لئے کہ وطن اس کا حق ہے اور باندی کے ساتھ مطلقاً، احادیث جواز اسی صورت پر محمول ہیں، لیکن یہ اس وقت ہے جب کوئی شخص اس کام کو انفرادی طور پر انجام دے، اور اگر کسی شخص کی عزل سے غرض فاسد ہو، مثلاً مفلسی کا اندیشہ یا لڑکی ہونے سے بدنامی کا خیال تو ایسی صورت میں عزل ناجائز ہے، روایات مانعت اسی پر محمول ہیں۔

ضبط ولادت | ہمارے زمانہ میں خاندانی منصوبہ بندی یا "برتھ کنٹرول" کے نام سے جو خاندانی منصوبہ بندی | تحریک چلی ہے اس کے عدم جواز میں شک نہیں، اول تو اس لئے کہ ضبط ولادت کی اجازت جن مقامات پر ثابت ہے ان کا حاصل انفرادی طور پر ضبط ولادت کرنا ہے لیکن اس کو ایک عام عالمگیر تحریک بنالینا درست نہیں، دوسرے اس تحریک کی غرض بھی فاسد ہے کیونکہ اس کا منشا "خشیت املاق" ہے اور یہ منشا بنص قرآنی فاسد ہے چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ" اس میں یہ سمجھنا غلط ہے کہ یہ حکم قتل اولاد کے ساتھ ہی مخصوص ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ نے "خشیت املاق" کے الفاظ سے اس فعل کی شناعیت کا ایک عام حکم بھی بیان فرمایا،

۱۔ مسلم (ج ۱ ص ۶۶۴) ۱۲ م

۲۔ جیسا کہ مسند احمد (ج ۱ ص ۳۰۰، مسند عمر بن الخطاب) میں حضرت ابو ہریرہ کی اس روایت سے معلوم ہوتا ہے جو انہوں نے حضرت عمر سے نقل کی ہے "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الْعِزْلِ عَنِ الْحَرَّةِ إِلَّا بِإِذْنِهَا" نیز دیکھئے سنن ابن ماجہ (ص ۱۳۸) باب العزل اور سنن بیہقی (ج ۲ ص ۲۲۰) باب من قال يعزل عن الحرّة بإذنها ۱۲ مرتب

۳۔ چنانچہ مسلم (ج ۱ ص ۶۶۵) میں حضرت جابرؓ سے روایت ہے جس میں وہ باندی کے بارے میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نقل کرتے ہیں "أَعِزْل عَنْهَا إِنْ شِئْتَ فَإِنَّهُ سَيَأْتِيهَا مَا قَدَّرَ لَهَا" ۱۲ مرتب

۴۔ پھر روایات میں عقیدہ میں نچستگی کا یہ درس بھی دیا گیا ہے کہ غرض صحیح ہو یا فاسد، اللہ تعالیٰ جس جان کو پیدا کرنا چاہیں گے وہ پیدا ہو کر رہے گی جیسا کہ "مَا كَتَبَ اللَّهُ خَلْقَ شَيْءٍ هُوَ كَائِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِلَّا سَكُونٌ" وغیرہ الفاظ سے واضح ہے ۱۲ مرتب

۵۔ سورة الاسراء، آیت ۳۱ و ۳۲ ۱۲ م

کہ ہر وہ عمل جس سے بخون مفلسی تجدید نسل ہوتی ہو وہ ناجائز ہے ۔

در اصل یہ تحریک باری تعالیٰ کے نظام ربوبیت کو اپنے ہاتھ میں لینے کے مترادف ہے ، حالانکہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا“ اور قانون قدرت یہ ہے کہ ہر زمانہ میں پیداوار کی مقدار اس دور کی ضروریات کے مطابق ہوتی ہے ، مثلاً پرانے زمانے میں تمام سفر گھوڑوں وغیرہ پر ہوتے تھے ، اس دور میں اس قسم کے سفر میں کام آنے والے جانوروں کی تعداد بہت زیادہ ہوتی تھی اور اب چونکہ سفر دوسری گاڑیوں پر ہونے لگے ان کی نسل بھی کم ہو گئی ، اسی طرح پہلے زمانہ میں پیٹرول وغیرہ کی ضروریات محدود تھیں مثلاً اس کا استعمال خارش زدہ اونٹ کے جسم پر بطور علاج کیا جاتا تھا اس دور میں اس کی پیداوار بھی کم تھی اور اب تمام زندگی پیٹرول کے گرد گھوم رہی ہے تو زمین نے بھی اس کے خزانے اُگل دیئے ہیں ، اسی حقیقت کو اللہ جل شانہ نے اس آیت میں واضح فرمایا ہے ”وَلَنْ مِّنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خِزْيَانَةٌ وَمَا نُنْزِلُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ“ اور ”إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ“ نیز ارشاد ہے ”وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنْزِلُ بِقَدَرٍ مَا يَشَاءُ“

تاریخ اس کی گواہ ہے کہ ضروریات کے مطابق وسائل کی پیداوار کا نظام قدرت ہی کی طرف سے ہوتا ہے ، حقیقت یہ ہے کہ ضبط ولادت کی یہ تحریک کسی بھی معقول بنیاد پر قائم نہیں بلکہ محض ایک سیاسی فریب ہے ۔

اب تو رفتہ رفتہ ماہرین معاشیات بھی اسی نتیجہ کی طرف آرہے ہیں کہ خاندانی منصوبہ بندی کی یہ تحریک نہایت مضرت رساں ہے اور معاشی طور پر اس کی کوئی ضرورت نہیں ، اس مسئلہ کی مزید تفصیل احقر کے رسالہ ”ضبط ولادت کی عقلی اور شرعی حیثیت“ میں موجود ہے ۔
واللہ اعلم

۱۔ سورہ ہود آیت ۶۱ پ ۱۲ م

۲۔ سورہ حجر آیت ۱۱ پ ۱۲ م

۳۔ سورہ قمر آیت ۴۹ پ ۱۲ م

۴۔ سورہ شوریٰ آیت ۲۵ پ ۱۲ م

۵۔ یہ رسالہ دارالاشاعت کراچی سے شائع ہو چکا ہے ، اس کے دو حصے ہیں ، ایک ”ضبط ولادت کی شرعی حیثیت“ یہ حصہ حضرت مفتی اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا تالیف کردہ ہے ، دوسرا حصہ ”ضبط ولادت کی عقلی و اقتصادی حیثیت“ جو حضرت استاذ دام اقبالہم کا تحریر کردہ ہے اور رسالہ کا بیشتر حصہ اسی پر مشتمل ہے ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی القسمة للبکر والثیب

عن أبي قلابة عن أنس بن مالك قال لو شئت أن أقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ولكنه قال: السنة إذا تزوج الرجل البكر على امرأته « أقام عندها سبعا » وإذا تزوج الثيب على امرأته أقام عندها ثلاثاً.

اس حدیث کی بناء پر ائمہ ثلاثہ امام اسحاقؒ اور ابو ثورؒ وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ دوسرا نکاح کرنے والا نئی بیوی کے پاس اگر وہ باکرہ ہو تو سات دن اور اگر ثیبہ ہو تو تین دن ٹھہر سکتا ہے اور یہ مدت باری سے خارج ہوگی۔

جبکہ امام ابو حنیفہؒ، حماد وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ یہ ایام قسم سے خارج نہیں بلکہ یہ بھی باری میں محسوب ہوں گے۔

امام ابو حنیفہؒ کا استدلال ان آیات سے ہے جن میں قسم کو فرض قرار دیا گیا ہے، مثلاً « فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةٌ أَوْ مَمْلُوكَتٌ أَيْمَانُكُمْ » اور « وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُواهَا كَالْمُعَلَّقَةِ » ان آیات میں زوجات کے درمیان عدل کو واجب قرار دیا گیا ہے اور ابتدائی اور انتہائی ایام کی کوئی تفریق نہیں کی گئی۔

نیراگلے باب (فی التَّوْبَةِ بَيْنَ الضَّرَائِ) میں حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت آرہی ہے

۱۔ الحدیث أخرجه البخاری فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۵) باب إذا تزوج البکر علی الثیب، ومسلم (ج ۱

ص ۷۲) باب قدر ما تستحقه البکر والثیب من إقامة الزوج الخ ۱۲ م

۲۔ علامہ نوویؒ نے ائمہ ثلاثہ کے مذہب میں ثیبہ کی صورت میں یہ تفصیل ذکر کی ہے کہ ثیبہ کو اختیار ہے کہ خواہ زوج اس کے پاس تین دن ٹھہر جائے اور یہ تین دن باری سے خارج ہوں یا سات دن ٹھہرے اور یہ سات دن باری

میں شمار ہوں گے، دیکھئے شرح نووی (ج ۱ ص ۷۴) باب قدر ما تستحقه البکر الخ ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے فتح القدیر (ج ۲ ص ۳) باب القسم ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء آیت ۷۷ پ ۱۲ م

۵۔ سورۃ نساء آیت ۱۲۹ پ ۱۲ م

عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : اذا كان عند الرجل امرأتان فلم يعدل بينهما جاء يوم القيامة وشقه ساقطاً

حنفیہ کی جانب سے حدیث باب کی توجیہ یہ ہے کہ قسم تو ہر حال میں واجب ہے لیکن باکرہ سے نکاح کے وقت ابتدائی ایام میں باری کا طریقہ بدل دیا جائیگا اور ایک دن کے بجائے باکرہ کے لئے سات دن اور ثنیۃ کے لئے تین دن کی باری مقرر کی جائے گی۔

اس توجیہ کی تائید سنن ابی داؤد میں حضرت ام سلمہ کی روایت سے ہوتی ہے ”اُن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما تزوج اُم سلمة أقام عندها ثلاثاً، ثم قال: ليس بكِ على أهلِكَ هوانٌ إن شئتِ سبعتُ لكِ، وإن سبعتُ لكِ سبعتُ لنسائي“۔

ایک اشکال اور اس کے جوابات | یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ سنن دارقطنی میں حضرت ام سلمہ کی ایک روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”لیس بكِ هوان على أهلِكَ، إن شئتِ أمتُ معك ثلاثاً خالصة لكِ، وإن شئتِ سبعتُ لكِ ثم سبعتُ لنسائي، فقالت: تقيم معي ثلاثاً خالصة“۔

اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

- ① یہ روایت واقدی کے طریق سے ہے جو ضعیف ہے۔
- ② خود واقدی سے سنن دارقطنی ہی میں حضرت عائشہ کی مرفوع روایت آئی ہے

۱۷ نیز اسی باب میں حضرت عائشہ کی روایت بھی حنفیہ کی دلیل ہے ”أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقْسِمُ بَيْنَ نِسَائِهِ فَيَعْدِلُ وَيَقُولُ : اللَّهُمَّ هَذِهِ قِسْمَتِي فِيمَا أَمْلِكُ، فَلَا تَلْمِزْنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ “ ۱۲ م

۱۸ (ج ۱ ص ۲۸۹) باب فی المقام عند البکر ۱۲ م

۱۹ اور مسلم کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں ”إِنْ شِئْتُ سَبَعْتُ عَنْكَ وَإِنْ شِئْتُ ثَلَاثُ ثُمَّ دُرْتُ، قَالَتْ : ثَلَاثُ“۔

نیز مسلم ہی کی ایک دوسری روایت اس طرح مروی ہے ”أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حِينَ تَزَوَّجَ أُمَّ سَلَمَةَ فَدَخَلَ عَلَيْهَا فَأَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ أَخَذَتْ بَشُوبَةٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِنْ شِئْتُ زِدْتُكَ وَحَاسِبْتُكَ بِهِ، لِلْبَكْرِ سَبْعٌ وَلِلثَنِيثِ ثَلَاثُ“۔

دیکھئے (ج ۱ ص ۲۸۷) باب قد رما تستحقه البکر الخ ۱۲ مرتب

۲۰ (ج ۳ ص ۲۸۷) باب المهر، رقم ۱۴۳۲ ۱۲ م

۲۱ حوالہ بالا رقم ۱۴۳۲ ۱۲ م

”البکر إذا نکھار رجل وله نساء لها ثلاث لیل و للثیب لیلتان“ اس طرح اس روایت میں اور کچھ سی روایت میں تعارض ہو گیا قنسا قطناً۔

(۳) ابن ابی حاتم نے اپنی ”علل“ میں ”ابو قتیبہ عن اسرائیل عن ابی اسحاق عن ابی سلمة بن عبد الرحمن عن ام سلمة“ کے طریق سے روایت ذکر کی ہے ”ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم لما خطبها قال لها : ان شئت سبتک لک، وان سبتک لک سبتک للناس، وان شئت زدت فی مہرتک وزدت فی مہورہن“ اس روایت کے تمام رجال ثقہ ہیں۔

اس میں ”لما خطبها قال لها“ کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ آپ قبل التزوج بھی ازواج کے سلسلہ میں برابری کی رعایت رکھتے تھے یہاں تک کہ مہر میں بھی برابری کا اہتمام فرماتے تھے، لہذا یہ کیسے ممکن ہے کہ آپ حضرت ام سلمہ کے پاس شروع میں اس طرح تین دن رہے ہوں کہ وہ تین ایام انہی کے ساتھ خاص ہوں اور باری میں محسوب نہ ہوں۔

(۴) اگر تین دن خالص حضرت ام سلمہ کا حق تھے تو اس کا تقاضا یہ تھا کہ اگر آپ صبح پر عمل کرتے اور حضرت ام سلمہ کے پاس سات دن رہتے تو تین دن ان کے حق میں محسوب نہ ہوتے اور تمام ازواج کے لئے چار چار دن کی باری ہوتی۔

جہاں تک وادی کے علاوہ دوسروں کی روایات کا تعلق ہے سو ایسی روایات (مثلاً ”وإذا تزوج الثیب فثلاث ثم یقسم للبکر سبعة ایام وللثیب ثلاثة ایام، ثم یعود إلى نساءہ“ اور ”والا فثلاث ثم أدورہ“) اس بارے میں صریح نہیں کہ اگر باکرہ کے پاس سات دن رہے گا تو دوسری ازواج کے پاس سات دن نہ رہیگا اور اگر ثیبہ کے پاس تین دن رہے گا تو ثیبہ کے حق میں تثلیث نہ کریگا، بلکہ روایات میں حنفیہ کے بیان کردہ مطلب کا بھی امکان ہے جو حنفیہ کے مذکورہ بالا دلائل کی بنا پر قوی ہو جاتا ہے۔

۱۔ (ج ۱ ص ۵۵) علل اخبار رویت فی النکاح، رقم ۱۲۱۳ ۱۲

۲۔ کما قال العلامة العثماني فی إعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱) ۱۲

۳۔ طحاوی (ج ۲ ص ۱۱) باب مقدار ما یقیم الرجل عند الثیب أو البکر الخ بروایة أنس ۱۲

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۱۸۳، رقم ۱۲۱۳) بروایة أنس ۱۲

۵۔ طحاوی (ج ۲ ص ۱۱) بروایة عبد الملك بن ابی بکر بن عبد الرحمن ۱۲

۶۔ اشکال اور اس کے جوابات سے متعلقہ مذکورہ بحث اعلال السنن (ج ۱ ص ۱۱ و ۱۵) باب وجوب العدل بین الازواج فیما یطاق سے ماخوذ ہے۔ نیز دیکھئے کتاب الحجۃ علی اهل المدينة (ج ۳ ص ۲۲۹ تا ۲۵۲) باب القسم بین النساء ۱۲

حدیث باب کا بعض احاف نے ایک دوسرے طرز سے جواب دیا ہے کہ وجوب قسم نقص قرآنی سے ثابت ہے جو "عام" ہے۔

اور حدیث باب خبر واحد ہے جس سے کتاب اللہ پر زیادتی جائز نہیں، لیکن یہ جواب تسلی بخش نہیں اس لئے کہ سفر میں سقوط قسم کے حنفیہ بھی قائل ہیں اور اس کا ثبوت بھی اخبار آحاد سے ہے، معلوم ہوا کہ "عدل بین النساء" کی آیات عام نہیں کہ اخبار آحاد سے ان میں تخصیص جاری نہ ہو سکے، بلکہ یہ آیات "مفہم" ہیں اور اخبار آحاد ان کے لئے مفسر بن سکتی ہیں لہذا حدیث باب بھی آیات عدل کے لئے تفسیر بن سکتی ہے لہذا یہ جواب درست نہیں۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی الزوجین المشرکین یسلم احدهما

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وسلم رد ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بمهر جديد ونكاح جديد «
عن ابن عباس قال رد النبي صلى الله عليه وسلم ابنته زينب على أبي العاص بن الربيع بعد ست سنين بالنكاح الاول ولم يحدث نكاحاً -

پہلے یہ سمجھ لیجئے کہ اگر بیوی مسلمان ہو جائے اور شوہر کافر ہو تو امام شافعیؒ کے نزدیک بیوی کے مجرد اسلام سے نکاح فسخ ہو جائیگا البتہ اگر عورت مدخول بہا ہو اور شوہر عدت کے دوران اسلام لے آئے تو سابقہ نکاح لوٹ آئیگا، جبکہ حنفیہ کے نزدیک مجرد اسلام سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ شوہر پر اسلام پیش کیا جائے گا اگر وہ اسلام قبول کر لے تو بیوی اسی کی ہے اور اگر

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲) باب القسم ۱۲ م

۲۔ مثلاً حضرت عائشہؓ کی روایت "کان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يفرق بين نسائه فأيتهن خرج سهمها خرج بها معه الحديث - سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲۹) باب فی القسم بین النساء،

کتاب النکاح ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننہ (ص ۱۴۵ و ۱۴۶) باب الزوجین یسلم احدهما قبل الآخر، لکن یس فیہ بمهر

جديد " ۱۲ م

۴۔ الحدیث أخرجه ابوداؤد (ج ۱ ص ۳۰) باب إلى متى ترد علیہ امرأته إذا أسلم بعدھا، کتاب الطلاق ۱۲ م

انکار کر دے تو اس کے انکار کے بسبب نکاح فسخ ہو جائیگا۔

اس بارہ میں حنفیہ کی دلیل مصنف ابن ابی شیبہ میں یزید بن علقمہ کی روایت ہے » اَنَّ رَجُلًا مِنْ بَنِي قَلْبٍ يَقَالُ لَهُ عِبَادُ بْنُ النُّعْمَانِ فَمَا كَانَ تَحْتَهُ امْرَأَةٌ مِنْ بَنِي تَمِيمٍ فَأَسْلَمَتْ ، فَدَعَاهُ عَمْرٌ ، فَقَالَ : « إِمَّا أَنْ تَسْلِمَ وَإِمَّا أَنْ أُنْزِعَهَا مِنْكَ » فَأَبَى أَنْ يَسْلِمَ ، فَزَعَمَا مِنْهُ عَمْرٌ »

نیز کتاب الحجۃ میں امام محمدؒ نے داؤد بن کردوس کی روایت ذکر کی ہے فرماتے ہیں : » اُسَلِمَتْ امْرَأَةٌ نَصْرَانِي ، فَقَالَ لَهُ عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ : لَتَسْلَمَنَّ أَوْ لَا فَتَرَقَ بَيْنَكُمَا قَالَ لَا تَحْدَثُ الْعَرَبُ أُنَى أَسْلَمَتْ مِنْ أَجْلِ بَضْعِ امْرَأَةٍ ، فَتَرَقَ بَيْنَهُمَا عَمْرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - علامہ ابن القیمؒ نے بھی یہ واقعہ زاد المعاد میں ذکر کیا ہے اور اسے صحیح قرار دیا ہے

اس تمہید کے بعد یہاں دو بحثیں ہیں :

پہلی بحث یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کی حدیث باب میں مذکور ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی حضرت زینبؓ کو ان کے شوہر ابو العاصؓ کے پاس چھ سال کے بعد لوٹایا جبکہ بعض روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ چار سال بعد لوٹایا اور بعض سے معلوم ہوتا ہے کہ دو سال بعد لوٹایا، اس طرح روایات میں تعارض ہو جاتا ہے۔

حضرت شاہ صاحبؒ نے ان روایات کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ دراصل

۱۔ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۸۸) باب نکاح اهل الشرك۔

واضح رہے کہ تقریر میں مذکور احناف کا مسلک اس تقدیر پر ہے جبکہ زوجین دارالاسلام میں ہوں، لیکن اگر دونوں دارالحرب میں ہوں تو فرقت عدت کے گزرنے پر موقوف رہے گی کما فی المغنی (ج ۶ ص ۱۱۱) باب نکاح اهل الشرك۔

نیز یہ بھی واضح رہے کہ دارالاسلام میں عرض اسلام کے بعد انکار کی صورت میں جب فرقت واقع ہو جائے گی پھر اگر شوہر عدت ہی کے دوران اسلام قبول کر لے تب بھی نکاح سابق لوٹ کر نہ آئیگا بلکہ نکاح جدید کی حاجت ہوگی کما فی کتاب الحجۃ (ج ۴ ص ۱۱۱) باب النصرانی تکتون تحتہ نصرانیۃ فتسلم النصرانیۃ والزواج غائب ثم یسلم الخ ۱۲ مرتب ۱۔ (ج ۵ ص ۹۱) ما قالوا فی المرأة تسلم قبل زوجها ، من قال یفرق بینہما ، کتاب الطلاق ۱۲ م

۲۔ (ج ۴ ص ۱۲ م

۳۔ زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۳) فصل فی حکمہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الزوجین یسلم أحدهما قبل الآخر۔ ۱۲ م

۴۔ چار سال والی روایت مرتب کو تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۵۔ دیکھئے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۲) اور سنن ابی ماجہ (ص ۱۱۱) ۱۲ م

ابوالعاص غزوہ بدر کے موقع پر قیدی بنا کر لائے گئے یعنی ہجرت کے دو سال بعد اور اس وعدے پر چھوڑے گئے کہ جا کر حضرت زینبؓ کو مکہ مکرمہ سے بھیج دیں گے چنانچہ ابوالعاصؓ نے واپس جا کر حسب وعدہ حضرت زینبؓ کو بھیج دیا، پھر ہجرت کے چار سال بعد ابوالعاصؓ دوبارہ پکڑے گئے جس کا واقعہ یہ ہوا کہ وہ قریش کے اموال تجارت لیکر شام گئے، تجارتی سفر سے واپسی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ایک سریر سے سامنا ہوا جس نے ان کا سامان تجارت اپنے قبضہ میں لے لیا، انہوں نے رات کے وقت بھاگ کر حضرت زینبؓ کے پاس پناہ لی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس امان کو باقی رکھا، پھر آپؐ کی خواہش پر مسلمانوں نے ان کا سارا مال ان کو واپس کر دیا، یہ مکہ مکرمہ چلے آئے قریش کو ان کی امانتیں لوٹا دیں پھر مکہ ہی میں مشرف باسلام ہوئے اور مکہ میں ہجرت کی، اس موقع پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی صاحبزادی کو ان کے حوالہ کر دیا۔

اب روایات میں تطبیق اس طرح ہے کہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ کی روایت میں پھر سال کی مدت سے مراد ہجرت کے بعد ابوالعاص کے اسلام لانے اور ہجرت کرنے تک کا زمانہ ہے، اور جس روایت میں چار سال کا ذکر ہے اس میں "بدر" سے ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے اور جس روایت میں دو سال کا ذکر ہے اس میں ابوالعاصؓ کے دوسری مرتبہ گرفتار ہونے سے لیکر ان کی ہجرت تک کا زمانہ مراد ہے۔

دوسری بحث یہ ہے کہ عمرو بن شعیب کی حدیث باب میں "مہر جدید" اور نکاح جدید کے ساتھ لوٹائے جانے کا ذکر ہے جبکہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت باب میں نکاح اول کے ساتھ لوٹانے کا ذکر ہے اور ان دونوں میں تعارض واضح ہے۔

اکثر محدثین نے اس طرح تعارض رفع کیا کہ عمرو بن شعیب کی حدیث کو حجاج بن ارطاة کی

سے حضرت زینبؓ جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سب سے بڑی صاحبزادی ہیں ہجرت سے پہلے اسلام لے آئی تھیں ان کے شوہر ابوالعاصؓ ابن ربیع ان کے خالہ زاد بھائی تھے، جب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ہجرت کی تو حضرت زینبؓ مکہ میں ہی رہ گئی تھیں، بدر کے موقع پر جب ابوالعاصؓ گرفتار کئے گئے اور اہل مکہ نے اپنے اپنے قیدیوں کا فدیہ روانہ کیا تو حضرت زینبؓ نے ابوالعاص کے فدیہ میں اپنا وہ ہار بھیجا جو حضرت خدیجہؓ نے شادی کے وقت ان کو دیا تھا، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس ہار کو دیکھ کر آبدیدہ ہو گئے اور صحابہ کرام رض سے فرمایا اگر مناسب سمجھو تو اس ہار کو واپس کر دو اور اس قیدی کو چھوڑ دو، تسلیم و انقیاد کی گردنیں فوراً ہی خم ہو گئیں، قیدی بھی رہا کر دیا گیا اور ہار بھی واپس ہو گیا۔ دیکھئے سیرۃ مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۳ و ج ۳ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

۱۲ سیرۃ ابن ہشام (ج ۲ ص ۸۷) ۱۲ م

۱۳ دیکھئے العرف الشذی (ص ۳۶) ۱۲ م

۱۴ کثیر الخطاء والتدلیس قالہ الحافظ فی التقریب (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲ م

وجہ سے ضعیف قرار دیا اور روایت ابن عباسؓ کو صحیح اور رائج قرار دیا، لیکن اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ چھ سال بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے جبکہ ظاہر یہی ہے کہ اس عرصہ میں اس کی عدت پوری ہو چکی ہوگی، اور فرقت کے بعد عدت گزرنے پر لوٹانے کا کوئی سوال نہیں۔

حافظ ابن حجرؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ حضرت زینبؓ ممتدة الطہر تھیں اس لئے اس مدت میں ان کی عدت گزری نہ تھی، لہذا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹا یا جانا اثنا عشر عدت میں اس وقت مستحق ہوا جب ابوالعاصؓ اسلام لا چکے تھے، اس لئے نکاح ثانی کی بھی حاجت پیش نہ آئی، ولا مانع من ذلك من حيث العادة فضلاً عن مطلق الجواز۔

لیکن حافظؒ کی یہ تاویل جہاں خلاف ظاہر ہے وہاں علامہ سہیلیؒ کی ذکر کردہ روایت سے بھی اس کی تردید ہوتی ہے کہ حضرت زینبؓ جب ہجرت کے ارادہ سے مکہ سے مدینہ روانہ ہوئیں تو ہمار بن الاسود نے انھیں ڈرایا دھمکایا جس سے ان کا حمل سقط ہو کر ضائع ہو گیا، اس وقت سے حضرت زینبؓ کو مسلسل خون آسارہ یہاں تک کہ انھوں نے وفات پائی، لہذا ان کے حق میں یہ کیسے ممکن ہے کہ وہ ممتدة الطہر ہوں؟۔

حنفیہ نے بھی عبداللہ بن عباسؓ کی روایت کو قوت سند کی بنا پر ترجیح دیکر تعارض رفع کیا، پھر یہ اشکال کہ چھ سال کے طویل عرصہ بعد نکاح اول کے ساتھ لوٹنا کیسے ممکن ہے؟ حنفیہ کے مسلک پر وارد ہی نہیں ہوتا اس لئے کہ احد الزوجین کے محض اسلام لانے سے ان کے نزدیک فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ فرقت کے لئے عرض اسلام اور اس کے بعد ابار ضروری ہے، اور ابوالعاصؓ پر عرض اسلام مستلزم میں ہوا اور وہ اسلام لے آئے اس لئے نکاح کے فسخ ہونے کا سوال نہیں۔ اشکال کا ایک جواب یہ بھی دیا جاسکتا ہے کہ مسلمان عورتوں کے مشرکین کے ساتھ نکاح کی حرمت اس آیت سے ہوئی ہے "لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ" اور یہ آیت

۱۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۴۲۴) کتاب الطلاق، باب إذا أسلمت المشركة أو النصرانية الخ ۱۲ م

۲۔ اس واقعہ سے متعلقہ تفصیل کے لئے دیکھئے سیرت مصطفیٰ (ج ۲ ص ۱۲۵ و ۱۲۶) ۱۲ م

۳۔ الروض الأتف (ج ۲ ص ۸۱) فصل فی خبر خروج زینب الخ ۱۲ م

۴۔ سورة المتحنة، آیت (۱۰) ۲۷ ۱۲ م

مدنی ہے سلمہ میں نازل ہوئی، گویا حضرت زینبؓ کا ابوالعاصؓ کی طرف لوٹایا جانا اس آیت کے نزول سے پہلے تھا یا نزول کے متصل بعد تھا لیکن عدت کے دوران تھا۔

علامہ سیوطیؒ نے الروض الأنف میں ”عمرو بن شعیب“ اور حضرت ابن عباسؓ کی دونوں روایتوں میں تطبیق کے طریقہ کو اختیار کرتے ہوئے یہ تاویل کی ہے کہ ابن عباسؓ کی روایت میں ”بالنکاح الاول“ سے مراد ”بمثل النکاح الاول“ ہے یعنی ”رءھا بمثل النکاح الاول فی الصداق والحیاء لم یحدث زیادة علی ذلک من شرط ولا غیره“، لیکن یہ تاویل بھی خلاف ظاہر اور تکلف سے خالی نہیں۔

والعمل علی حدیث عمرو بن شعیب، شوافع وغیرہ کے نزدیک عمرو بن شعیب کی روایت معمول ہے۔ جس کا مطلب یہ کہ احد الزوجین کے اسلام کے بعد عدت گزرنے پر فرقت واقع ہو جائیگی، اس جملہ سے یہ وہم نہ کیا جائے کہ حضرت زینبؓ ابوالعاصؓ کی طرف ”نکاح جدید کے ساتھ لوٹائی گئیں، بلکہ اس واقعہ میں حنفیہ سمیت اکثر حضرات کے نزدیک حقیقت یہی ہے کہ حضرت زینبؓ نکاح اول کے ساتھ لوٹائی گئیں کما مر تحقیقہ، واللہ اعلم۔

۱۔ اس لئے کہ یہ آیت صلح حدیبیہ کے موقع پر نازل ہوئی جو کہ سلمہ میں ہوئی دیکھئے تفسیر قطبی (ج ۱ ص ۱۸) اور سیرۃ المصطفیٰ (ج ۲ ص ۳۶۵) ۱۲ مرتب

۲۔ لیکن اس جواب کی تقدیر پر یہ اشکال پھر بھی باقی رہیگا کہ جب ابوالعاصؓ دوسری مرتبہ گرفتار کئے گئے اور حضرت زینبؓ نے ان کو پناہ دی اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پناہ کو برقرار رکھا اس وقت آپؐ نے حضرت زینبؓ سے فرمایا تھا ”ای بنیہ اکرمی مشوا ولا یخلصن الیک، فانک لا تحلین له“، سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۳) جس کا مطلب یہ کہ دوسری مرتبہ گرفتاری کے وقت حرمت کا حکم آچکا تھا لہذا یہ کہنا کہ حضرت زینبؓ لوٹایا جانا حرمت کا حکم آنے سے پہلے اس کے متصل بعد تھا کیسے درست ہو سکتا ہے؟ نیز ابوالعاصؓ کے سفر شام پر جانے کے بارے میں محمد بن اسحقؒ کی روایت ان الفاظ کے ساتھ آئی ہے ”حتی إذا کان قبیل الفتح خرج أبو العاص تاجرًا إلى الشام... فلما فرغ من تجارته وأقبل قافلًا لقيته سرية لرسول الله صلی اللہ علیہ وسلم الخ سیرت ابن ہشام بہامش الروض الأنف (ج ۲ ص ۸۵) جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ روضہ مکہ کے قریب ہوا جبکہ حرمت سے متعلقہ آیت کافی پہلے سلمہ میں نازل ہوئی، اس صورت میں بھی نہ صرف یہ کہ مذکورہ جواب درست نہیں رہتا بلکہ اصل اعتراض بھی لوٹتا ہے کہ جب حرمت کا حکم سلمہ میں آچکا تھا تو فتح مکہ (جو رمضان ۱۱ھ میں ہوا) کے قریب کس طرح رد ہوا جبکہ درمیان میں کافی وقت ہے؟ لہذا حنفیہ کا عرض اسلام والاجواب ہی بہتر معلوم ہوتا ہے۔

واللہ اعلم مرتب عفا اللہ عنہ۔

باب ماجاء فی الرجل یتزوج المرأة فیموت عنها قبل أن یفرض لها

عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل
بها حتی مات، فقال ابن مسعود: لها مثل صداق نساءها لا وکس ولا شطط وعلیها العدة ولها
المیراث، فقال معقل بن سنان الأشجعی فقال: قضی رسول الله صلی الله علیه وسلم فی بروع بنت
واشق امرأة مثا مثل الذی قضیت، ففرج بها ابن مسعود^{رض}۔

اگر احد الزوجین اس حال میں مر جائے کہ نہ بیوی کا مہر مقرر کیا گیا ہو اور نہ اس کے ساتھ صحبت
کی گئی ہو تو حنفیہ کے نزدیک ایسی صورت پورا مہر مثل دیا جائیگا، سفیان ثوری، امام احمد اور امام اشعجی
کا بھی یہی مسلک ہے اور امام شافعی کا بھی قول جدید اسی کے مطابق ہے۔

جبکہ امام مالک کے نزدیک ایسی صورت میں کچھ واجب ہوگا، انا شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔^۲
حنفیہ وغیرہ کا استدلال حدیث بابی ہے لیکن اس پر مالکیہ وغیرہ کی جانب سے روایت کے مضطرب
ہونے کا اعتراض کیا گیا ہے کہ بعض روایات میں بروع بنت واشق کے واقعہ کو نقل کرنے والے صحابی کا
نام معقل بن سنان آیا ہے کافی حدیث الباب، بعض میں «معقل بن یسار»، بعض میں «رجل
من اشجع» اور بعض میں «ناس من اشجع» آیا ہے لہذا روایت سے استدلال درست نہیں۔

لیکن یہ اعتراض درست نہیں، اول تو اس لئے کہ معقل بن سنان والی روایت کو امام
ترمذی نے حسن صحیح قرار دیا ہے، اس طرح اضطراب دور ہو جاتا ہے۔

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۸۸) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً حتی مات، والنسائی (ج ۲ ص ۵۸)
إباحة التزوج بغير صداق ۱۲ م

۲۔ الوکس: النقص والشطط: الجور کما فی النہایہ (ج ۵ ص ۲۱۹) یعنی اس میں نہ کوئی کمی ہوگی اور نہ ہی زیادتی ۱۲ مرتب
۳۔ مذاہب کی کسی قدر تفصیل خود امام ترمذی نے بیان کی ہے۔ نیز دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۱۱ و ص ۲۱۲) باب المہر ۱۲ مرتب
۴۔ بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۲۰) باب فیمن تزوج ولم یسم صداقاً الخ ۱۲ م

۵۔ ان تمام روایات کے لئے دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۳۵ و ۲۳۶) کتاب الصداق، باب أحد الزوجین یموت
ولم یفرض لها صداقاً ولم یدخل بها ۱۲ مرتب

۶۔ بلکہ خود امام بیہقی فرماتے ہیں کہ «هذا الاختلاف فی تسمیة من روی قصة بروع بنت واشق عن النبی صلی الله علیہ
وسلم لایوہن الحدیث فان جمیع هذه الروایات أساسیدھا صحاح وفی بعضها ما دل علی أن جماعة من أشجع شهدوا
بذلك فكان بعض الرواة سٹی منهم واحد او بعضهم سٹی اشعین وبعضهم أطلق ولم یسم، ومثله لایرة الحدیث ولولا
ثقتهم رواه عن النبی صلی الله علیہ وسلم لما کان لفرج عبد الله بن مسعود بروایتہ معنی واللہ أعلم بسنن کبریٰ بیہقی (ج ۲ ص ۲۳۹) ۱۲ مرتب

اس کے علاوہ اگر اضطراب مانا بھی جائے تب بھی یہ اضطراب صحابی کی تعیین میں ہے اور یہ امر روایت کی صحت سے مانع نہیں، اس لئے صحابہ کرام تمام کے تمام عدول ہیں، شاید اسی وجہ سے امام شافعیؒ نے قولِ قدیم سے قولِ جدید کی طرف رجوع کر لیا تھا کما نقلہ الترمذیؒ۔

واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم

تمت أبواب النکاح فله الحمد في الأولى والآخرة

أبواب الرضاع

باب ماجاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب

عن علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله حرم من

الرضاع ما يحرم من النسب۔ اس حدیث پر متفق علیہ طور پر عمل ہے کہ جو رشتہ نسب میں حرام ہے وہ رشتہ رضاعت میں بھی حرام ہے۔ البتہ کتب حنفیہ میں متعدد رشتوں کو مستثنیٰ کیا گیا ہے۔

ایک سوال اور اس کا جواب | اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ حدیث کے الفاظ مطلق ہیں پھر ان رشتوں کو کیوں مستثنیٰ کیا گیا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ درحقیقت یہ تمام مستثنیات استثنائے منقطع کی قبیل سے ہیں، یعنی شروع ہی سے یہ حدیث کے الفاظ کے دائرہ میں نہ تھے محض ظاہری صورت کے اعتبار سے انہیں مستثنیٰ قرار دیا گیا، وجہ یہ ہے کہ حرمت رضاعت اس وقت ثابت ہوتی ہے جبکہ رضاعت کا رشتہ اسی حیثیت سے پایا جا رہا ہو جس حیثیت سے وہ نسب میں حرام ہے، حیثیت کے بدل جانے کی صورت میں حرمت نہیں رہتی، فقہاء نے جو مستثنیات بیان کئے ہیں ان میں حرمت نہ ہونے کی وجہ یہی ہے کہ ان میں حیثیت بدل گئی ہے، مثلاً فقہاء نے اُخ رضاعی کی نسب بہن کو مستثنیٰ قرار دیا ہے، دراصل اس کی وجہ یہ ہے کہ نسب رشتوں میں »أخت الأخ« کے حرام ہونے کی وجہ یہ نہیں ہے کہ وہ »أخت الأخ« ہے بلکہ وجہ یہ ہے کہ وہ »أخت نسب« ہے اور رضاعت میں یہ بات نہیں پائی جاتی کیونکہ اُخ رضاعی کی بہن سے براہ راست نہ کوئی نسب تعلق ہے نہ رضاعی، لہذا یہ صورت حدیث کے تحت ابتداء ہی سے داخل نہیں، البتہ چونکہ صورتاً داخل معلوم ہوتی ہے اس لئے اس پر مستثنیٰ کا اطلاق کر دیا گیا۔

ایک اشکال اور اس کا جواب | یہاں ایک اور مسئلہ بہت اہم ہے اور وہ یہ کہ بعض فقہاء

۱۔ الحدیث أخرجه النسائي عن عائشة (ج ۲ ص ۸۱) ما يحرم من الرضاع ۱۲ م

۲۔ علامہ بن نجیم نے ان مستثنیات کی اکاشی (۸۱) صورتیں بیان کی ہیں دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۲۳ و ۲۲۴) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

نے رضاعت کے ذریعہ بعض صہری رشتوں کو بھی حرام قرار دیا ہے مثلاً ابن رضاعی کی بیوی بالاتفاق حرام ہے۔ اس پر شیخ ابن ہمام نے یہ اعتراض کیا ہے کہ اس کی حرمت کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی اسلئے کہ اس حکم کی تائید نہ قرآن کریم سے ہوتی ہے نہ حدیث سے، قرآن سے تو اس لئے نہیں کہ وہاں «حَلَالٌ لِّأَبْنَائِكُمُ» کے ساتھ «الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ» کی قید لگی ہوئی ہے، اور حدیث سے اس لئے نہیں کہ «یَحْرُمُ مِنَ الرِّضَاعِ» کے ساتھ «مَا يَحْرُمُ مِنَ النَّسَبِ» کی قید موجود ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت میں صرف نسبی رشتے حرام ہوتے ہیں صہری حرام نہیں ہوتے اور «حلیۃ الابن» کا رشتہ صہری ہے نہ کہ نسبی، لہذا وہ رضاعت میں حرام نہ ہونا چاہیے۔

یہ اعتراض فقہاء کے درمیان لانیحل مسئلہ بنا رہا ہے، علامہ شامی نے بھی اس اعتراض کو نقل کر کے اس کا کوئی جواب نہیں دیا، حالانکہ «حلیۃ الابن رضاعی» کی حرمت متفق علیہ ہے حتیٰ کہ تفسیر مظہریؒ اور تفسیر قرطبیؒ میں اس پر اجماع ذکر کیا گیا ہے، حافظ ابن کثیرؒ نے اگرچہ اس حکم کو قول جمہور قرار دیا ہے لیکن انہوں نے بھی بعض لوگوں کی روایت سے اس بارے میں اجماع نقل کیا ہے، اس لئے «حلیۃ الابن رضاعی» کی حلت کا قائل ہونا قریب قریب خرقِ اجماع کے مرادف ہے، جس کی وجہ سے اعتراض مذکور کا جواب ضروری ہو جاتا ہے۔

جہاں تک شیخ ابن ہمام کا تعلق ہے سواوّل تو ان کا یہ اعتراض بطور فتویٰ نہیں پھرا اگر فتویٰ ہی ہو تب بھی ان کا تقرر ہے اور ان کے شاگرد خاص علامہ قاسم بن قطلوبغاؒ فرماتے ہیں «لا تقبل تفرّدات

۱۔ سورۃ نساء آیت (۲۳) پ ۱۲

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۳ و ۳۰۴) کتاب الرضاع ۱۲

۳۔ رد المحتار (ج ۲ ص ۵۰۵) باب الرضاع ۱۲

۴۔ (ج ۲ ص ۶۱) تحت قول تعلی : وَحَلَالٌ لِّأَبْنَائِكُمُ الخ ۱۲

۵۔ (ج ۵ ص ۱۱۶) ۱۲

۶۔ تفسیر القرآن العظیم (ج ۱ ص ۴۲) ۱۲

۷۔ البتہ حافظ ابن قیمؒ اس مسئلہ میں علامہ ابن تیمیہؒ کے بارے میں لکھتے ہیں : وَتَوَقَّفُ فِيهِ شَيْخُنَا وَقَالَ : إِنْ كَانَ قَدْ قَالَ أَحَدٌ بَعْدَ التَّحْرِيمِ فَهُوَ أَقْوَى - زاد المعاد (ج ۵ ص ۵۵) ذکر حکم رسول اللہ علیہ وسلم فی الرضاۃ الخ ۱۲

مرتب عفی عنہ

شیخنا^۱، لہذا ان کی عبارت کی بنا پر امت کے خلاف فتویٰ دینا مشکل ہے۔

احقر کو عرصہ تک شیخ ابن سہائم کے ذکر کردہ اعتراض کے جواب کی تلاش رہی لیکن کامیابی نہ ہو سکی، پھر باری تعالیٰ کی توفیق سے یہ جواب سمجھ میں آیا کہ حدیث ”یحرم من الرضاع ما یحرم من النسب“ میں ”من“ سببیہ ہے اور مطلب یہ ہے کہ جن رشتوں کی حرمت کا سبب فی الجملہ نسب ہو وہ رضاع میں بھی حرام ہیں، اور نسب جس طرح نسبی رشتوں میں حرمت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مصاہرت کے رشتوں میں بھی نسب فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ صہر و وچیزوں سے مرکب ایک نسب، دوسرے زواج، اگر ان میں سے ایک بھی مفقود ہو تو صہر ثابت نہیں ہوتا، بیٹے کی بیوی اس لئے حرام ہے کہ وہ جس کی بیوی ہے وہ اپنا بیٹا ہے لہذا بیٹے کے ساتھ جو نسبی تعلق ہے وہ بھی اس کی بیوی کے حرام ہونے کا ایک سبب ہے، اس سے معلوم ہوا کہ تمام صہری رشتوں میں نسب بھی فی الجملہ سبب حرمت ہوتا ہے اور اتنی بات حدیث کے تحت آنے کے لئے کافی ہے،

یہ جواب سمجھ میں تو آیا تھا لیکن کہیں منقول نہ دیکھا تھا بالآخر البحر الرائق^۲ میں علامہ ابن نجیم کی ایک تصریح نظر سے گذری جس میں انہوں نے مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس حدیث میں نسب مراد قرابت اور صہریت دونوں ہیں، اس سے اپنے اس جواب کی تائید ملی، پھر العرن الشذی^۳ میں بھی اس اعتراض کا یہی جواب مل گیا، فلتہ الحمد۔

رہی آیت سو اس کا جواب واضح ہے کہ مفہوم مخالف حجت نہیں، نیز صاحب ہدایہ^۴ نے تصریح کی ہے کہ ”الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ“ کی قید متبنی کو خارج کرنے کے لئے ہے^۵ یعنی حلیۃ المتبنی حرام نہیں واللہ اعلم

۱۔ كما ذكر الشيخ البنوري رحمه الله في معارف السنن (ج ۱ ص ۵۵) باب في التسمية

عند الوضوء ۱۲ مرتب

۲۔ أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۳۹) باب يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب عن عائشة رض ۱۲ م

۳۔ (ج ۳ ص ۲۲۲) كتاب الرضاع ۱۲ م

۴۔ (ص ۳۶۸) باب ما جاء يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب ۱۲ م

۵۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱۲) الرضاع ۱۲ م

باب ماجاء فی لبن الفحل

لبن الفحل ایک فقہی اصطلاحی ہے یعنی وہ حرمتِ رضاعت جو "اب رضاعی" کے واسطے سے ثابت ہوتی ہے جیسے رضاعی پھوپھی رضاعی چچا اور رضاعی دادا دادی۔

اس مسئلہ میں صدرِ اول میں کچھ اختلاف رہا ہے، بعض حضرات صحابہ کرام مثلاً ابن عمرؓ، جابرؓ، رافع بن خدیجؓ، عبداللہ بن زبیرؓ اور بعض تابعین کرام وغیرہ مثلاً سعید بن المسیبؓ، ابوسلمہؓ بن عبدالرحمنؓ، سلیمان بن یسارؓ، عطاء بن یسارؓ، مکحولؓ، ابراہیم نخعیؓ، ابوقلابہؓ، ایاس بن معاویہؓ، قاتم بن محمدؓ، سالمؓ، حسن بصریؓ، ابراہیم بن علیہؓ، اس کے قائل تھے کہ یہ رشتے حرام نہیں، حضرت عائشہؓ شعبیؓ اور داؤد ظاہریؓ سے بھی ایک ایک روایت اسی کے مطابق ہے جبکہ ان کی دوسری روایت ائمہ اربعہؓ اور جمہور کے مطابق ان رشتوں کی حرمت کی ہے۔

عدم حرمت کے قائلین کی دلیل "وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ" ہے کہ اس میں "ام" کا تو ذکر ہے لیکن عمتہ وغیرہ کا ذکر نہیں جبکہ نسبی رشتوں میں ان کا بھی ذکر ہے، معلوم ہوا یہ رشتے حرام نہیں،

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال تخصیصِ شئی بالذکر کی قبیل سے ہے جو ماعدائے حکم کی نفی پر دلالت نہیں کرتا، لہذا یہ حجت نہیں۔

قائلین حرمت کی دلیل اس باب میں حضرت عائشہؓ کی روایت ہے جس میں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عائشہؓ کے رضاعی چچا کو ان کے سامنے آنے کی اجازت دیتے ہوئے فرمایا "فليج عليك فإنه عمك" نیز قائلین حرمت کا استدلال حضرت ابن عباسؓ کی حدیثِ باب

۱۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۷) باب لبن الفحل، کتاب النکاح ۱۲ م

۲۔ سورۃ نساء، آیت ۲۳ پ ۱۳ م

۳۔ واحتج بعضهم (على عدم الحرمة) من حيث النظر بأن اللبن لا ينفصل من الرجل وإنما ينفصل من المرأة فكيف تنتشر الحرمة الى الرجل، والجواب أنه قياس في مقابلة النص فلا يلتفت إليه۔

أنظر لمزيد التفصيل فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵) باب لبن الفحل ۱۲ مرتب

۴۔ یہ روایت الفاظ کے فرق کے ساتھ صحیحین میں بھی آئی ہے دیکھئے بخاری (ج ۲ ص ۶۳) باب لبن الفحل اور مسلم

(ج ۱ ص ۶۶) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

بھی ہے ” اُنّہ سئل عن رجل له جارتان أَرْضَعَتْ إحداهما جارية والأخرى
 غلامًا أَيْحَلُ لِلْغُلَامِ أَنْ يَتَزَوَّجَ بِالْجَارِيَةِ؟ فَقَالَ: لَا الْفَلَّاحُ وَاحِدٌ -
 یہ اختلاف صدرِ اوّل میں تھا، بعد میں اس پر اجماع ہو گیا کہ یہ رشتے حرام ہیں۔ واللہ اعلم
 تشریح الباب زیادة من المرتب

باب ماجاء لا تحرم المصّة ولا المصّتان

عن عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال لا تحرم المصّة ولا المصّتان
 ایک روایت میں ”ولا الإملاجة ولا الإملاجتان“ کی زیادتی بھی آئی ہے، مقصد اسمِ مرہ ہے جو
 مصّ میقّ سے ماخوذ ہے یعنی چوسنا جو بچہ کا فعل ہے، جبکہ ”إملاج“ ادخال کے معنی میں
 ہے جو مرضعہ کا فعل ہے یعنی مرضعہ کا پستان کو بچہ کے منہ میں دینا۔

۱۔ ہو بالفتح اسم ماء الفحل، أراد أن اللبن الذي أَرْضَعَتْ كل واحدة منهما كان أصله ماء
 الفحل - النہایہ (ج ۴ ص ۲۶۲) بتغویب ۱۲ مرتب

۲۔ لبن الفحل یعنی ان رشتوں کی حرمت پر اجماع کا قول احقر کو نہ مل سکا، بظاہر درست یہی معلوم ہوتا ہے کہ حرمت
 اگرچہ مجہور کا قول ہے لیکن اس پر اجماع نہیں، چنانچہ حافظ نے بھی اسے مجہور کا قول قرار دیا ہے، دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۵)،
 علامہ عینی نے بھی اس مسئلہ میں اختلاف ذکر کیا ہے اور بعد میں اتفاق نقل نہیں کیا، دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۹)،
 نیز علامہ ابن حزمؒ اپنی کتاب مراتب الإجماع (ص ۶) میں لکھتے ہیں ”واختلفوا فی رضاع الفحل“ ۱۲ مرتب عنی منہ

۳۔ الحديث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) فصل لا تحرم المصّة ولا المصّتان الخ وإبو داؤد (ج ۱ ص ۲۸۲) باب

هل يحرم ما دون خمس رضعات ۲۱۲

۴۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹ و ۲۶۹) ”مصّتان“ والی روایت (برائیت عائشہؓ) مستقل طور پر اور ”إملاجتان“ والی روایت (برایت
 ام فضل) مستقل طور پر آئی ہے جبکہ صحیح ابن حبان (النوع ۳۱ من القسم الثالث) میں دونوں الفاظ ایک روایت میں جمع ہیں
 جو ”عبد اللہ بن زبیر بن ابیہ“ کے طریق سے مروی ہے، لیکن امام ترمذی نے اس کو ”غیر محفوظ“ قرار دیا ہے، دیکھئے
 نصب الرایہ (ج ۲ ص ۲۱۸ و ۲۱۹) کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ رضاعت کی کتنی مقدار محترم ہوتی ہے ؟ اس مسئلہ میں چار مذاہب ہیں۔

پہلا مذاہب یہ ہے کہ رضاعت کی ہر مقدار محترم ہے قلیل ہو یا کثیر، امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب، سفیان ثوریؒ، امام مالکؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، حکمؒ، طاؤسؒ، مکحولؒ، عطاءؒ، سعید بن المسیبؒ اور حسن بصریؒ کا یہی مسلک ہے، امام احمدؒ کی مشہور روایت بھی اس کے مطابق ہے، نیز حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت علیؓ، ابن مسعودؓ، ابن عمرؓ اور ابن عباس رضی اللہ عنہم کا بھی یہی قول ہے۔

دوسرا مذاہب یہ ہے کہ حرمت کم از کم تین رضعات سے ثابت ہوتی ہے، ابو عبیدہؓ، اسحاقؒ، ابو ثورؒ، ابن المنذرؒ، داؤد ظاہریؒ وغیرہ کا یہی قول ہے، امام احمدؒ کی ایک روایت بھی اسی کے مطابق ہے ان حضرات کا استدلال حدیث باب سے ہے جس میں مقتہ اور مقتین کو غیر محترم قرار دیا گیا ہے جس کا مفہوم مخالف یہ ہے کہ تین رضعات محترم ہیں۔

تیسرا مذاہب یہ ہے کہ پانچ رضعات سے کم میں حرمت نہیں ہوتی، یہ پانچ رضعات بھی متفرق اوقات میں ہونی چاہئیں اور ان میں سے ہر ایک کا شبع ہونا بھی ضروری ہے۔ امام شافعیؒ کا یہی مسلک ہے اور امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت اس کے مطابق ہے۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی دوسری حدیث باب سے ہے فرماتی ہیں «أُنْزِلَ فِي الْقُرْآنِ عَشْرَ رَضَعٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُسَيِّغُ مِنْ ذَلِكَ خَمْسٌ وَصَارَ إِلَى خَمْسٍ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَالْأُمُّ عَلَى ذَلِكَ» یہ روایت صحیح مسلم میں بھی آئی ہے۔ چوتھا مذاہب یہ ہے کہ دس رضعات سے کم میں حرمت ثابت نہیں ہوتی، یہ حضرت حفصہؓ کا مسلک ہے، نیز حضرت عائشہؓ سے بھی مروی ہے۔

۱۔ ان دونوں مذاہب کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد الحولين - ۱۲ م

۲۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۰۵) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ دیکھئے (ج ۱ ص ۲۶۹) فصل لا تحترم المصّة الخ - ۱۲ م

۴۔ جیسا کہ مؤطا امام مالکؒ کی روایت سے معلوم ہوتا ہے «مالک عن نافع أن صفية بنت أبي عبيد أخبرته أن حفصة أم المؤمنين أرسلت بعاصم بن عبد الله ابن سعد إلى أختها فاطمة بنت عمر بن الخطاب ترضعه عشر رضعات ليدخل عليها وهو صغير يرضع، ففعلت، فكان يدخل عليها» (ص ۵۲۶) باب رضاعة الصغير ۱۲ مرتب
۵۔ حضرت عائشہؓ سے اس مسئلہ میں تین قول مروی ہیں، ایک عشر رضعات کا، دوسرا سبع رضعات کا، تیسرا خمس رضعات کا، دیکھئے عمدہ (ج ۲۰ ص ۹۶) باب من قال لا رضاع بعد حولين - ۱۲ مرتب

جمہور کے دلائل درج ذیل ہیں

① باری تعالیٰ کا فرمان ”وَأُمِّهِنَّ كُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ“ اس میں مطلق رضاعت کو سبب تحریم قرار دیا گیا ہے، قلیل و کثیر کی کوئی تفریق نہیں کی گئی اور کتاب اللہ پر خبر واحد سے تفسیر و تخصیص کے ذریعہ کوئی زیادتی نہیں کی جاسکتی۔

اس آیت سے جمہور کے استدلال اور اس پر وارد ہونے والے شبہات کو امام ابو بکر جصاصؒ نے احکام القرآن میں مفصل بیان کیا ہے۔

② نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب“ اس میں بھی مطلق رضاعت کو محترم قرار دیا گیا ہے قلیل و کثیر کی کوئی تحدید نہیں کی گئی۔

③ مذکورہ روایت کو امام ابو حنیفہؒ نے ”حکم بن عتیبہ عن القاسم بن مخیمر عن شریح بن ہانی عن علی بن ابی طالب“ کے طریق سے اس طرح مرفوعاً روایت کیا ہے ”یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“ یہ روایت جہاں جمہور کے مسلک پر صریح ہے وہاں اس کے رجال بھی ثقات و اثبات ہیں اور امام ابو حنیفہؒ کے سوا صحیح مسلم کے رجال ہیں۔

④ سنن نسائی میں قتادہ سے مروی ہے، فرماتے ہیں ”کتبنا إلی ابن اہیم بن یزید النخعی نسأله عن الرضاع، فکتب أن شریحاً حدّثنا أن علیاً وابن مسعود کانایقولان: یحرم من الرضاع ما يحرم من النسب قلیله و کثیره“

⑤ مؤطا امام محمدؒ میں حضرت ابن عباسؓ سے مروی ہے فرماتے ہیں ”ماکان من الحولین وإن کانت مصّة واحدة فھی محرم“

۱۔ سورۃ نساء آیت ۲۳ پ ۱۲ م

۲۔ دیکھئے (ج ۲ ص ۱۲۶ تا ۱۲۷) مطلب اخلاف السلف فی التحریم بقلیل الرضاع ۱۲ م

۳۔ سنن نسائی (ج ۲ ص ۸۱) ما یحرم من الرضاع ۱۲ م

۴۔ جامع المسانید للخوازمی (ج ۲ ص ۹) الباب الثالث والعشرون فی النکاح، نیز دیکھئے عقود الجواهر المنیفة

(ج ۱ ص ۱۵۹) باب الرضاع ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۸۲) القدر الذی یحرم من الرضاعة ۱۲ م

۶۔ (ص ۲۶۶) باب الرضاع ۱۲ م

⑥ مصنفؒ عبد الرزاق میں بھی حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے ایک روایت ایسی مروی ہے

جس سے واضح طور پر معلوم ہوتا ہے کہ رضاعت کی چھوٹی بڑی ہر مقدار محترم ہے۔

⑦ اگلے باب (فی شہادة المرأة الواحدة في الرضاع) میں حضرت عقبہ بن حارثؓ کی

حدیث آرہی ہے جو صحیح بخاری میں بھی ہے جس میں آپؐ نے صرف ”اِنِّیْ قَدْ اَرْضَعْتُکُمْ“ سکر ”دَعَّهَا عَنْکَ“ کا حکم دیدیا اور یہ سوال نہیں فرمایا کہ رضاعت کتنی مرتبہ ہوتی۔

⑧ مصنفؒ عبد الرزاق میں متعدد آثار ایسے مروی ہیں جو ہر قلیل و کثیر مقدار کے محترم ہونے

پر دال ہیں۔

جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے وہ حضرت علیؓ کی مذکورہ بالا روایت سے منسوخ ہے

جس کی دلیل یہ ہے کہ امام جصاصؒ نے احکام القرآنؒ میں اپنی سند سے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا اثر روایت کیا ہے کہ کسی نے ان کے سامنے ”لا تحرم الرضعة ولا الرضعتان“ کا ذکر کیا تو انھوں

نے فرمایا ”قد کان ذلک فأما اليوم فالرضعة الواحدة تحرم“

نسخ کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ صحیح مسلمؒ میں حضرت عائشہؓ کی حدیث کے الفاظ

یہ ہیں کہ ”کان فیما أنزل من القرآن عشر رضعات معلومات یحرمن، ثم نسخت بجمع

معلومات، فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما یقرأ من القرآن“ حالانکہ مصنفؒ

عثمانیہ میں کہیں بھی خمس رضعات کے الفاظ موجود نہیں جو اس بات کی واضح دلیل ہے کہ یہ الفاظ

بھی بعد میں منسوخ ہو گئے تھے۔

رہے اس حدیث کے یہ الفاظ کہ ”فتوفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وہی فیما

یقرأ من القرآن“ سوان کے بارے میں امام طحاویؒ نے مشکل الآثار میں فرمایا کہ یہ زیادتی عبد اللہ

۱۱ (ج ۲ ص ۶۶۶، رقم ۱۳۹۱) باب القلیل من الرضاع ۱۲ م

۱۲ (ج ۲ ص ۶۵۰ و ۶۵۱) کتاب النکاح، باب شہادة المرصعة ۱۲ م

۱۳ دیکھئے (ج ۲ ص ۶۶۶ تا ۶۷۰) ۱۲ م

۱۴ (ج ۲ ص ۱۲۵) مطلب اختلف السلف فی التحريم بقليل الرضاع ۱۲ م

۱۵ (ج ۱ ص ۶۶۹)۔

بن ابی بکرؓ کا تقرر ہے اور غمرہ کے دو شاگرد بھی بن سعید انصاری اور قاسم بن محمد جو عبد اللہ بن ابی بکر سے زیادہ احفظ ہیں اس کو روایت نہیں کرتے لہذا یہ عبد اللہ بن ابی بکر کا وہم ہے۔ اور اگر بالفرض اس کو صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے تب بھی ”وہی فیما یقرأ من القرآن“ کا مطلب کسی کے نزدیک بھی یہ نہیں ہے کہ یہ خمس رضعات آخر وقت تک قرآن کریم کا جز تھے بلکہ مطلب یہ ہے کہ یہ الفاظ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات سے چند ہی دن پہلے منسوخ ہوئے اس لئے بعض صحابہ کرام کو ان کے نسخ کا پتہ نہ چل سکا، چنانچہ بعض صحابہ آپؐ کی وفات تک بطور قرآن ان الفاظ کی تلاوت کرتے رہے، علامہ نوویؒ نے اس کے یہی معنی بیان کئے ہیں، حضرت شیخ الہندؒ نے بھی اس کا یہی مطلب بیان کیا ہے، ورنہ ظاہر ہے کہ اگر حضرت عائشہؓ کا منشا یہ ہوتا کہ یہ الفاظ غیر منسوخ ہیں تو یہ کیسے ممکن تھا کہ وہ ان کو مصحف میں شامل کرانے کی کوشش نہ کرتیں؟

نیز یہ بھی ممکن ہے کہ بالکل آخری عہد نبوی میں نسخ کی وجہ سے خود حضرت عائشہؓ کو نسخ کا علم نہ ہو سکا ہو، اور یہ کوئی بعید نہیں۔

بعض شافعیہ اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ ان الفاظ کا منسوخ ہونا تو مسلم ہے لیکن صرف منسوخ التلاوة ہیں منسوخ الحکم نہیں۔

لیکن علامہ بن ہمامؒ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ نسخ میں اصل یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ حکم بھی منسوخ ہو، الفاظ کے منسوخ ہونے کے بعد حکم کا منسوخ نہ ہونا کوئی دلیل

۱۔ بھی بن سعید کا روایت کے لئے دیکھیے مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ۱۲ م

۲۔ قاسم بن محمد کی روایت کے لئے دیکھیے مشکل الآثار للطحاوی (ج ۳ ص ۳) کذا فی تلمذ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ م

۳۔ دیکھیے المختصر من المختصر من مشکل الآثار (ج ۱ ص ۱۲) و فیہ : مع ائد (أی کون خمس رضعات من

القرآن) محال لأنه یلزم أن یكون بقی من القرآن ما لم یجمعه الراشدون المہدیون، ولو جاز ذلك لاحتمل

ان یكون ما أشتوه فیہ منسوخاً وما قصر واعنه ناسخاً، فیرتفع فرض العمل بہ، ونعوذ باللہ

من هذا القول وقائلہ ۱۲ مرتب

۴۔ دیکھیے شرح نووی صلی علیہ وسلم (ج ۱ ص ۲۶۸) ۱۲ م

۵۔ دیکھیے انوار المحمود للنجیب آبادی (ج ۲ ص ۹، مطبوع دہلی ۱۳۵۶ھ) ۱۲

چاہتا ہے، اور دلیل یہاں موجود نہیں، بلکہ اس کے خلاف دلائل موجود ہیں، لکھا مرت۔ واللہ اعلم

باب ماجاء فی شہادة المرأة الواحدة فی الرضاع

عن عقبۃ بن الحارث قال: تزوجت امرأة فجاءتنا امرأة سوداء فقالت: إني قد أرضعتكما، فأبیت النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقلت: تزوجت فلانة بنت فلان فجاءتنا امرأة سوداء، فقالت: إني قد أرضعتكما وهي كاذبة، قال: فأعرض عني قال: فأبیتہ من قبل وجهه فأعرض عني بوجهه، فقلت: إنها كاذبة، قال: وكيف بها وقد زعمت أنها قد أرضعتكما «دعها عنك»

اس حدیث کی بنا پر امام احمد، امام اسحاق اور امام اوزاعی وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت میں ایک عورت کی شہادت کافی ہے جبکہ وہ عورت خود مرضعہ ہو۔
جمہور کے نزدیک ایک عورت کی شہادت کافی نہیں، پھر مالکیہ کے نزدیک دو عورتوں کی شہادت کافی ہے، امام ابو حنیفہ کے نزدیک نصاب شہادت یعنی دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کا ہونا ضروری ہے، جبکہ امام شافعی کے نزدیک چار عورتوں کی گواہی ضروری ہے شعبی اور عطار کا بھی یہی مسلک ہے۔

حنفیہ کی دلیل باری تعالیٰ کا فرمان ہے «قَالَ لَوْ يَكُونُ رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ»۔
اور حدیث باب کا جواب یہ ہے کہ یہاں آپ نے بطور احتیاط علیحدگی کا حکم دیا، چنانچہ بخاری کی روایت میں یہ الفاظ آئے ہیں کہ «کیف وقد قیل دعها عنك» یعنی جب ایک بات کہہ کر شبہ پیدا کر دیا گیا تو اب بیوی کو نکاح میں کیسے رکھو گے، کیونکہ شبہ کی کیفیت میں خوشگواہی پیدا نہ ہوگی، اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ آپ نے پہلی بار حضرت عقبہ کی بات سن کر اس پر فیصلہ نہیں

۱۔ فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۶) کتاب الرضاع ۱۲

۲۔ دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۹۹) کتاب النکاح، باب شہادة المرضعة، اور فتح الباری (ج ۵ ص ۲۶۵)

۳۔ کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۸۲) پ ۱۲

۵۔ مجمع بخاری (ج ۱ ص ۳۶) کتاب الشہادات، باب شہادة المرضعة ۱۲

فرمایا بلکہ اعراض کیا، اگر ایک عورت کی شہادت کافی ہوتی تو آپ اسی وقت حرمت کا حکم دیدیتے۔
 نیز شمس اللامۃ سرخسیؒ نے مبسوط میں فرمایا کہ اس عورت کی یہ شہادت کسی کے مذہب میں
 بھی قانوناً قابل قبول نہیں تھی کیونکہ بعض روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عقبہ بن حارثؓ
 سے اس عورت کی کوئی رنجش پیدا ہو گئی تھی اور اس رنجش کے پیدا ہوتے ہی اس نے یہ شہادت
 دی، ظاہر ہے کہ یہ شہادت الضغن تھی جو کسی کے نزدیک بھی مقبول نہیں، لہذا یہ حدیث خابلہ کے
 نزدیک بھی واجب التاویل ہے اور احتیاط کے سوا اس کا کوئی محمل نہیں، چنانچہ امام بخاریؒ نے
 بھی یہ حدیث کتاب البیوع باب تفسیر المشتبهات میں ذکر کی ہے جو احتیاط پر عمل کرنے کے لئے
 قائم کیا گیا ہے واللہ اعلم۔

باب ماجاء ما ذکر ان الرضاعة لا تحرم إلا فی الصغر دون الحولین

عن أم سلمة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يحترم من الرضاعة
 إلا ما فتن الأمعاء في الثدي وكان قبل الفطام مطلب یہ کہ حرمت رضاعت اس
 دودھ سے ثابت ہوتی ہے جو بچہ کے لئے باقاعدہ غذا ہو کہ اسکی موجودگی میں کسی دوسری غذا کی
 حاجت نہ ہو۔

۱۔ مبسوط سرخسی (ج ۵ ص ۵۷۷) کتاب النکاح باب الرضاع، اثبات الرضاع بشهادة النساء۔ فرماتے ہیں :
 والدلیل علیہ أن تلك الشهادة كانت عن ضغن فإنه قال: جاءت امرأة سوداء تستطعمنا فأبينا أن نطعمها
 فجاءت تشهد على الرضاع، وبالإجماع بمثل هذه الشهادة لا تثبت الحرمة، فعرفنا أن ذلك كان احتياطاً
 على وجه التنزه ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۱ ص ۲۵۶ و ۲۵۷) ۱۲ مرتب

۳۔ الحدیث لم يخرج من أصحاب الكتب الستة أحد سوى الترمذی قاله الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي۔
 سنن ترمذی (ج ۳ ص ۴۵۸، تحت رقم ۱۱۵۲) ۱۲ مرتب

۴۔ من فتنه، شققة، أى ما وقع موقع الغذاء بأن يكون فى أوان الرضاع، قوله فى الثدي۔ حال من فاعل
 فتن أى فتنها ولا يشترط كونه من الثدي، فإن إيجار الصبي محرر۔ مجمع بحوالہ الأثر (ج ۴ ص ۹۷) ۱۲ مرتب

یہ حدیث اس پر صراحتہ دال ہے کہ حرمتِ رضاعت مدتِ رضاعت میں ثابت ہوتی ہے نہ کہ بعد میں، یہی جمہور کا قول ہے۔

السبۃ علامہ ابن حزم کا مسلک یہ ہے کہ رضاعت کی کوئی مدت متعین نہیں ہے بلکہ رضاعت صغریٰ میں ہو یا بڑے ہونے کے بعد، ہر حال میں محترم ہے، نیز ان کے نزدیک راضع کے لئے ضروری ہے کہ وہ براہِ راست منہ سے چوسے، چنانچہ برتن وغیرہ میں نکالے ہوئے دودھ سے ان کے نزدیک حرمتِ رضاعت ثابت نہ ہوگی۔

ان کا استدلال حضرت عائشہؓ کی روایت سے ہے "أَنَّ سَالِمًا مَوْلَى أَبِي حذيفة كَانَ مَعَ أَبِي حذيفة وَأَهْلِهِ فِي بَيْتِهِمْ، فَأَتَتْ يَعْنِي بِنْتُ سَهِيلٍ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَتْ: إِنَّ سَالِمًا قَدْ بَلَغَ مَا يَبْلُغُ الرِّجَالُ وَعَقْلٌ مَا عَقِلُوا وَإِنَّهُ يَدْخُلُ عَلَيْنَا وَإِنِّي أَظُنُّ أَنَّ فِي نَفْسِ أَبِي حذيفة مِنْ ذَلِكَ شَيْئًا، فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَرْضِعِيهِ تَحْرِمِي عَلَيْهِ وَيَذْهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حذيفة، فَرَجَعَتْ إِلَيْهِ، فَقَالَتْ: إِنِّي قَدْ أَرْضَعْتَهُ، فَذْهَبَ الَّذِي فِي نَفْسِ أَبِي حذيفة"۔

لیکن طبقات ابن سعد میں واقعہ کی ایک روایت میں اس کی تصریح ہے کہ حضرت سہیلہ بنت سہیلؓ ایک برتن میں اپنا دودھ نکال لیتی تھیں جس کو "سالم" پی لیتے تھے "وكان بعد يدخل عليها وهي حاسر، رخصة من رسول الله له لسهلة بنت سهيل"۔

اس تصریح سے جہاں یہ معلوم ہوا کہ حضرت سہیلہؓ نے براہِ راست دودھ نہ پلایا تھا وہاں یہ بھی پتہ چلا کہ بڑے ہونے کے بعد حرمت کا ثابت ہونا حضرت سہیلہؓ کی خصوصیت تھی، دوسرے الفاظ میں یوں کہا جاسکتا ہے "واقعة حال لا عموم لها" جبکہ حدیث باب جو جمہور کا مستدل ہے قاعدہ کلیہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

مدت رضاعت سے متعلق اقوال فقہاء | پھر جمہور کا مدتِ رضاعت کی تحدید میں اختلاف ہے۔

۱۔ المحلی (ج ۱۰ ص ۱۹) رضاع الکبیر محرم ۱۸۶۹ ۳۱۲

۲۔ حوالہ بالا (ج ۱۰ ص ۱۸) صفة الرضاع المحرم ۱۸۶۶ ۳۱۲

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۶۹) ۳۱۲

۴۔ طبقات ابن سعد (ج ۸ ص ۲۷۱) فی تسمیة الفداء المسلمات المبیعات من قریش وترجة سهلة،

نیز حافظ ابن حجر نے بھی الإصابہ (ج ۴ ص ۲۲۹) میں حضرت سہیلہؓ کے ترجمہ میں یہ بات ذکر کی ہے۔

کذا فی نکمة فتح المہم (ج ۱ ص ۳۹) باب رضاعة الکبیر ۱۲ مرتب

جمہور کا مسلک یہ ہے کہ کل مدتِ رضاعت دو سال ہے، صاحبین کا بھی یہی مسلک ہے۔
امام مالکؒ کے نزدیک دو سال دو ماہ ہے۔

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک مدتِ رضاعت ڈھائی سال ہے۔

امام زفرؒ کے نزدیک کل مدتِ رضاعت تین سال ہے۔

جمہور کا استدلال فرمانِ باری تعالیٰ ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“ ہے، نیز حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے فرماتے ہیں ”قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا رضاع إلا ما كان في الحولين“

امام ابوحنیفہؒ ”وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ“ سے جمہور کے استدلال کا یہ جواب دیتے ہیں کہ ”حولین“ کے ذکر سے یہ لازم نہیں آتا کہ حولین کے بعد رضاع درست نہ ہو بلکہ آگے ”فَإِنْ أَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا“ میں ”فَإِنْ“ کی فاقعیت کے لئے ہے جو اس پر دل ہے کہ ”فصال“ بعد الحولین ہو گا جس سے معلوم ہوا کہ حولین کے بعد بھی رضاع پایا جاسکتا ہے، معلوم ہوا کہ یہ آیت مدتِ رضاعت کی تحدید کے لئے نہیں آئی بلکہ اس سے یہ بتلانا مقصود ہے کہ ”مولودہ“ یعنی اب کے ذمہ مرضعہ کا نفقہ دو سال کے دائرہ میں لازم ہے اس سے زائد میں نہیں۔

۱۔ امام مالکؒ کی اس بارے میں متعدد روایتیں ہیں، ایک جمہور کے مطابق، دوسری ”مولان و شہر“ تیسری وہ جو تقریر میں مذکور ہے، چوتھی امام ابوحنیفہؒ کے مطابق، پانچویں یہ کہ دو سال اور مزید اتنی مدت جس میں بچہ دوسری غذا کا عادی ہو سکے۔ کذا فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱) نیز دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۱۴) باب من قال لا رضاع بعد حولین - ۱۲ مرتب

۲۔ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱) کتاب الرضاع ۱۲ م

۳۔ سورۃ بقرہ آیت ۲۳۳ پ ۱۲ م

۴۔ رواء الدارقطني في سننه (ج ۲ ص ۱۴، رقم ۵۱، الرضاع) وقال: لم يسنده عن ابن عبيته غير الهيثم بن جميل وهو ثقة حافظ۔

امام نسائیؒ فرماتے ہیں والہیثم بن جمیل وثقة الامام أحمد والعجلی وابن حبان وغير واحد وكان من الحفاظ إلا أنه وهم في رفع هذا الحديث والصحيح وقفه على ابن عباسؓ ”كذا في نصب الراية (ج ۳ ص ۲۱)۔ وراجعہ لطرقہ الموقوفة - ۱۲ مرتب عنہ

۵۔ اس جواب کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۱) اور تکرر فتح الملہم (ج ۱ ص ۵۳ و ۵۴) مسألة مدة الرضاع ۱۲ مرتب

جمہور کا ایک استدلال اس آیت سے بھی ہے ”وَحَمْلُهُ وَفِضْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا“

کہ اقل مدت حمل چھ ماہ ہے فبقی للفصال حولان۔

امام ابو حنیفہ کا استدلال بھی اسی آیت سے ہے صاحب ہدایہ نے اس استدلال کو اس طرح بیان کیا ہے کہ باری تعالیٰ نے اس آیت میں دو چیزوں کا ذکر کر کے ان کی مدت بیان کی ہے، جس کا تقاضا یہ تھا کہ حمل اور رضاعت ہر ایک کے لئے تیس ماہ کی مدت ہوتی ”کالا أجل المضروب للمدینین“ لیکن حمل کے حق میں ایک منقص پایا گیا یعنی حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کی روایت ”لا یكون الحمل أكثر من سنتین وقد رما یتحول ظل المغزل“ اس لئے اکثر مدت حمل دو سال ہوئی۔ لیکن حضرت شاہ صاحب فرماتے ہیں ”وما أجاب به صاحب الهدایة ههنا فهو رکیک جداً“ اس لئے کہ اس میں حضرت عائشہ کے اثر سے آیت کا منسوخ ہونا لازم آ رہا ہے جو درست نہیں۔

لہذا صحیح جواب وہ ہے جو علامہ نسفی نے دیا ہے کہ ”حمل علی الأیدی“ ہے، گویا آیت میں یہ بیان کرنا مقصود ہے کہ مدت رضاعت ڈھائی سال ہے جو عادت بچہ کو گود میں اٹھانے کا بھی زمانہ ہے۔

۱۴ سورۃ احقاف آیت (۱۵) ۱۲ م

۱۵ فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۹) ۱۲ م

۱۶ سنن دارقطنی (ج ۳ ص ۲۲، رقم ۲۵۸) باب المہر۔ نیز دیکھئے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱، ص ۲۳) کتاب العدة، باب ما جاء فی اکثر الحمل۔ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا یہ اثر اگرچہ موقوف ہے لیکن غیر مدرك بالقیاس ہونے کی وجہ مرفوع کے حکم میں ہے ۱۱ مرتب

۱۷ دیکھئے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲) کتاب الرضاع ۱۲ م

۱۸ اس پر اگر کوئی کہے کہ حضرت عائشہ رضی اللہ عنہا کا اثر ناسخ نہیں بلکہ مختص ہے تو اس کو ہم یہ جواب دیں گے کہ تخصیص عام میں ہوتی ہے جبکہ آیت میں عدد کا ذکر ہے جو خاص کی قبیل سے ہے لہذا اثر ناسخ ہی بنے گا مختص نہیں۔ کذا فی

فیض الباری (ج ۴ ص ۲) باب من قال لا رضاع بعد الحولین - ۱۲ مرتب

۱۹ علامہ نسفی نے یہ جواب امام ابو حنیفہ کی طرف منسوب کرتے ہوئے ذکر کیا ہے۔ دیکھئے تفسیر مدارک (ج ۵ ص ۲۵)

جبکہ فیض الباری (ج ۴ ص ۲) میں اس جواب کو زخشرہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، لیکن زخشرہ کی کثاف میں

یہ جواب نہ مل سکا ۱۲ مرتب

اس پر اگر یہ اعتراض کیا جائے کہ آیت «حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا» میں ظاہر ہے کہ حمل سے مراد حمل فی البطن ہے نہ کہ «حمل علی الأیدی والألف» جس کا تقاضا یہ ہے کہ «حملہ وفصالہ» میں بھی حمل فی البطن ہی مراد ہو، تو ہم اس کا یہ جواب دیں گے کہ دراصل اس آیت میں بچہ کی خاطر ماں کے مشقت اٹھانے کے مختلف مراحل کو بیان کیا گیا ہے یعنی :

(۱) حملتہ اُمّہ کرہا ای فی البطن (۲) ووضعتہ کرہا (۳) وحملہ ای علی الأیدی (۴) وفصالہ -

لیکن اس میں شبہ نہیں کہ جمہور اور صاحبین کا مسلک دلائل کی رو سے نہایت قوی اور راجح ہے، چنانچہ علامہ ابن نجیم فرماتے ہیں : «ولا یخفی قوۃ دلیلہما» اس لئے کہ آیت «وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَیْنِ کَامِلَیْنِ» میں آگے «لِمَنْ أَرَادَ أَنْ یُسَیِّرَ الرِّضَاعَةَ» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے تام ہونے کے بعد رضاعت نہیں اس پر اگر کوئی شبہ کرے کہ «فَإِنْ أَرَادَ إِفْصَالَ عَنْ تَرَاضٍ مِنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَیْهِمَا» کے الفاظ اس پر دال ہیں کہ حولین کے بعد فصال رضامندی اور مشورہ پر موقوف ہے معلوم ہوا کہ رضاعت ہی نہ ہو تو حولین کے بعد بھی دودھ پلایا جاسکتا ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ تراضی اور تشاور حولین کے اندر اندر ہے، حولین کے بعد ان کی حاجت ہی نہیں بلکہ دودھ نہ پلانا مستعین ہے واللہ اعلم

تقریر شرح الباب بزیادات من المرتب۔

باب ماجاء فی الأُمّة تعق ولہا زوج

باندی کی آزادی کے وقت اگر اس کا شوہر غلام ہو تو بالاتفاق باندی کو اختیار ملتا ہے کہ وہ شوہر کو اختیار کرنا چاہے تو اختیار کر لے اور چھوڑنا چاہے تو چھوڑ دے، اس اختیار کو اختیار عتق کہہا جاتا ہے۔

اور اگر باندی کا شوہر آزاد ہو تو باندی کو اختیار عتق کے ملنے نہ ملنے کے بارے میں اختلاف

ہے، حنفیہ کے نزدیک اس صورت میں بھی خیاء عتق ہے جبکہ ائمہ ثلاثہ اس صورت میں خیاء عتق کے قائل نہیں۔

حنفیہ کا استدلال حضرت بریرہؓ کی آزادی کے واقعہ سے ہے » عن الأسود عن عائشة قالت کان زوج بريرة حرًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم «

ائمہ ثلاثہ کا استدلال بھی حضرت بریرہؓ ہی کے واقعہ سے ہے جو اس باب میں ہشام بن عروہ عن أبيه عن عائشة کے طریق سے اس طرح مروی ہے » قالت : كان زوج بريرة عبدًا فخيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاختارت نفسها، ولو كان حرًا لم يخيرها۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک » ولو كان حرًا لم يخيرها « کے جملہ کا تعلق ہے سو وہ حدیث کا جز نہیں بلکہ عروہ کا قول ہے چنانچہ نسائی کی روایت میں اس کی تصریح بھی ہے اور یہ قول ان کے اجتہاد کی حیثیت رکھتا ہے جو مجتہد پر حجت نہیں۔

اور جہاں تک روایت میں زوج بریرہ کے عبد ہونے کی تصریح کا تعلق ہے اس کا حضرت عائشہؓ کی روایت کے اس طریق سے تعارض ہے جو حنفیہ کا مستدل ہے اب یا تو ان دونوں میں ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے گا یا تطبیق کا۔

اگر ترجیح کا طریقہ اختیار کیا جائے تو اسود کی روایت راجح ہے، جس کی تحقیق علامہ ابن القیمؒ کے بیان کے مطابق اس طرح ہے کہ یہ واقعہ حضرت عائشہؓ سے تین راویوں نے روایت کیا ہے، اسود، عروہ اور قاسم بن محمد۔

ان میں سے عروہ سے دو صحیح متعارض روایات مروی ہیں: ایک زوج بریرہؓ کے آزاد ہونے

۱۔ طاؤسؒ، ابن سیرینؒ، مجاہدؒ، ابراہیم نخعیؒ، حماد اور سفیان ثوریؒ کا بھی یہی مسلک ہے دیکھئے المغنی (ج ۶ ص ۶۵۹) کتاب النکاح، عتق الأمة و زوجها عبد أو حر۔ ۱۲ مرتب

۲۔ عبد اللہ بن عمرؓ، عبد اللہ بن عباسؓ، سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، عطاء، سلیمان بن یسارؒ، ابوقلابہؒ، ابی لیلیٰؒ، اوزاعیؒ اور امام اسحاقؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔ حوالہ بالا۔ ۱۲ مرتب

۳۔ أخرجه الترمذی فی الباب وأبو داود فی سننہ (ج ۱ ص ۲۰۱) کتاب الطلاق، باب من قال كان حرًا، والنسائی فی سننہ (ج ۱ ص ۳۶۱) کتاب الزکوٰۃ، إذا تموت الصدقة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں قال عروہ : فلو كان حرًا ما خيرها رسول الله صلى الله عليه وسلم، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۰۱) کتاب الطلاق، باب خيار الأمة لعتق وزوجها ملك ۱۲ مرتب

کی اور دوسرے ان کے غلام ہونے کی، قاسم بن محمد سے بھی دو روایتیں مروی ہیں ایک حر ہونے کی، جبکہ دوسری روایت میں حریا عبد ہونے میں شک ہے، ان دونوں کے مقابلہ میں اسود کی روایت میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ اس میں زوج بریرہ کے صرف حر ہونے کا ذکر ہے، لہذا اسود کی حر ہونے سے متعلق روایت راجح ہے، اس کے علاوہ اسود کی روایت کو مثبت زیادت سچے کی بناء پر بھی ترجیح ہے۔

اور اگر تطبیق کا طریقہ اختیار کیا جائے تو علامہ عینی فرماتے ہیں کہ رواۃ کا ایسی دو صفتوں میں اختلاف ہے جو بیک وقت جمع نہیں ہو سکتیں یعنی حریت اور عبدیت، اس لئے ہم ان دونوں صفتوں کو دو علیحدہ علیحدہ حالتوں میں مانیں گے اور کہیں گے کہ "انہ کان عبدًا فی حالۃ، حرًا فی حالۃ آخری" اس صورت میں یقیناً ایک حالت مقدم ہوگی اور دوسری مؤخر، اور یہ امر متعین ہے کہ رقیۃ کے بعد حریت آ سکتی ہے لیکن حریت کے بعد رقیۃ نہیں آ سکتی، جس کا تقاضا یہ ہے کہ رقیۃ مقدم ہو اور حریت مؤخر، ثابت ہوا کہ جس وقت حضرت بریرہ کو خیار ملا اس وقت ان کے شوہر آزاد تھے اور اس سے قبل غلام۔

علامہ عینیؒ کے کلام کی تائید اس روایت سے ہوتی ہے جو حافظؒ نے الإصابہ میں مغیث کے ترجمہ کے تحت ذکر کی ہے اس میں یہ الفاظ آئے ہیں "وکان اسم زوجہا مغیثاً وکان مولیٰ، فخرہا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اس روایت میں لفظ "مولیٰ" صراحۃً آیا ہے

۱۰ عروہ کی یہ روایت تلاش کے باوجود نہ مل سکی ۱۲ م

۱۱ دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) کتاب العتق، باب بیان الولاء لمن اعتق ۱۲ م

۱۲ یہ روایت بھی نہ مل سکی، البتہ قاسم بن محمد کی زوجہ بریرہ کے عبد ہونے سے متعلق روایت ملی، دیکھئے سنن

ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) کتاب الطلاق، باب فی المملوۃ تعتق وہی تحت حرّ أو عبد ۱۲ م

۱۳ دیکھئے مسلم (ج ۱ ص ۱۹۷) ۱۲ م

۱۴ یہ روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے علاوہ سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹۷) باب من قال کان حرّاً، میں بھی آئی ہے ۱۲ م

۱۵ مذکورہ تفصیل بذل المجہود (ج ۱ ص ۱۰۲) باب فی المملوۃ الذی سے ماخوذ ہے بحوالہ الہدی لابن القیمؒ ۱۲ مرتب

۱۶ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰۲) کتاب الطلاق، باب خيار الامة تحت العبد ۱۲ مرتب

۱۷ حافظؒ نے یہ الفاظ اسود کی روایت میں امام ترمذیؒ کے حوالہ سے نقل کئے ہیں (لیکن سنن ترمذی میں یہ روایت

احقر کو نہ مل سکی) دیکھئے الإصابہ (ج ۳ ص ۵۲، رقم ۸۱۷۲) ۱۲ مرتب

جو آزاد کردہ کے لئے استعمال ہوتا ہے، عین ممکن ہے کہ جن روایات میں لفظ ”عبد“ آیا ہے وہ ”مولیٰ“ کے معنی میں ہو، لہذا روایات میں نہ کوئی تعارض ہے اور نہ ہی حنفیہ کے مسلک پر کوئی اشکال۔

البتہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ”عبدیت“ کی روایت اسی باب میں حضرت ابن عباسؓ کی اگلی حدیث سے مؤید ہے ”أَنَّ زَوْجَ بَرِيرَةَ كَانَ عَبْدًا لِّبَنِي الْمُغِيرَةِ يَوْمَ اعْتَقَتْ بَرِيرَةَ“ اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت ابن عباسؓ کو حریت کا علم نہ ہوا ہوگا اور ان کا بیان حضرت عائشہؓ کے بیان کا معارضہ نہیں کر سکتا، اس لئے کہ وہ بریرہؓ کی معتقہ اور صاحبِ معاملہ تھیں۔ پھر واضح رہے کہ اگر یہ ثابت ہو جائے کہ مغیث حضرت بریرہؓ کی آزادی کے وقت غلام تھے تب بھی اس سے حنفیہ کی تردید نہیں ہوتی، کیونکہ اس صورت میں حنفیہ کا مسلک قیاس سے ثابت ہوگا، اور وہ اس طرح کہ حضرت بریرہؓ کو اختیار دینے کی علت یہ تھی کہ نکاح کے وقت ان کی مرضی عقد میں موثر نہ تھی بلکہ مولیٰ کی مرضی سے نکاح ہوا تھا، آزادی کے وقت ان کو اپنی مرضی استعمال کرنے کا حق دیا گیا، اور یہ علت اس صورت میں بھی پائی جاتی ہے جبکہ زوج حر ہو۔ واللہ اعلم

باب ماجاء أن الولد للفراش

”عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم الولد للفراش وللعاشر المحجر“

یہ حدیث جوامع الکلم میں سے ہے اور اکثر محدثین کے نزدیک متواتر ہے چنانچہ یہ روایت بیسٹ سے زائد صحابہ کرام رضی اللہ عنہم سے مروی ہے،

۱۔ ترجمہ: بچہ فراش کی طرف منسوب ہوگا اور زانی کے لئے پتھر ہیں ۱۲ م

۲۔ چنانچہ علامہ جلال الدین سیوطیؒ نے اس کو احادیث متواترہ میں سے شمار کیا ہے، دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۸۳) قبیل باب العمل بالحق القائف الولد، کتاب الرضاع، بحوالہ تکرار شرح المہذب للمطہری (ج ۱۶ ص ۲۴۴)۔

اور علامہ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں: حدیث ”الولد للفراش“ هو من أصح ما يروى عن النبي صلى الله

عليه وسلم جاء عن بضعة وعشرين من الصحابة۔ كذا في العدة (ج ۲۳ ص ۲۵۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ والفتح للمحافظ (ج ۱۲ ص ۳۹) ۱۲ مرتب

۳۔ رواد صحابہ کرام اور ان کی روایات کا اجمالی خاکہ حسب ذیل ہے: (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

- (۱) روایت حضرت عمر فاروقؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۲۵) مسند عمرؓ۔
- (۲) = حضرت عثمان غنیؓ، مسند احمد (ج ۱ ص ۵۹ و ۶۰) مسند عثمانؓ۔
- (۳) = حضرت عائشہؓ، بخاری (ج ۱ ص ۲۶) کتاب البیوع، باب تفسیر المشتجات،
- (۴) = حضرت ابوامامہ باہلیؓ، مسند احمد (ج ۵ ص ۲۶) مسند ابوامامہ۔
- (۵) = حضرت ابوہریرہؓ، ترمذی کی مذکورہ حدیث باب۔
- (۶) = حضرت عمرو بن خارجهؓ، سنن ابن ماجہ (ص ۱۹) أبواب الوصایا، باب لا وصیۃ لوارث۔
- (۷) = حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش۔
- (۸) = حضرت علیؓ، مسند احمد و مسند بزار۔
- (۹) = حضرت عبداللہ بن عمرؓ، مسند بزار۔
- (۱۰) = حضرت معاویہؓ، مسند ابویعلیٰ۔
- (۱۱) = حضرت عبداللہ بن عباسؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۲) = حضرت برادر بن عازبؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۳) = حضرت زید بن ارقمؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۴) = حضرت عبادہ بن الصامتؓ، معجم طبرانی و مسند احمد۔
- (۱۵) = حضرت ابوسعودؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۶) = حضرت اثنہ بن الاسقعؓ، معجم طبرانی۔
- (۱۷) = حضرت ابو وائلؓ، معجم طبرانی۔

مذکورہ حوالوں میں ۱۵ تا ۱۷ کل دس روایتوں کے لئے دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ تا ۱۵) کتاب الطلاق،

باب الولد للفراش۔

- (۱۸) روایت حضرت عبداللہ بن عمروؓ، سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۱) کتاب الطلاق، باب الولد للفراش۔
- (۱۹) = حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱) کتاب الطلاق، باب إلحاق الولد بالفراش۔
- نسائی میں یہ روایت ابن مسعود کی تصریح کے بغیر آئی ہے، البتہ علامہ عینیؒ نے ابن مسعود کی روایت کے لئے نسائی ہی کا حوالہ دیا ہے۔
- (۲۰) روایت حضرت سعد بن ابی وقاصؓ، مسند بزار۔
- (۲۱) = حضرت حسین بن علیؓ، معجم طبرانی، آخری دونوں روایتوں میں حدیث کا صرف پہلا جملہ روای،
- دیکھئے مجمع الزوائد (ج ۵ ص ۱۳ و ۱۵) ۱۲ مرتبہ عفی عنہ

اس روایت میں ”حجر“ سے کیا مراد ہے؟ بعض حضرات نے ”حجر“ سے خیت کے معنی مراد لئے ہیں یعنی ”حرمان الولد الذی یدعیہ“ اور بعض نے ”حجر“ سے رجم کے معنی مراد لئے ہیں، حافظ نے پہلے معنی کو راجح قرار دیا ہے۔

احقر عرض کرتا ہے کہ اگرچہ سیاق حدیث سے پہلے معنی راجح معلوم ہوتے ہیں لیکن رجم کے معنی کی طرف بھی اشارہ مقصود ہے و مثل ذلك كثير في كلام البلغاء۔
پھر احناف کے نزدیک فراش کی تین قسمیں ہیں :

① فراش قوی جو منکوحہ کا فراش ہے جس میں نسب بغیر دعویٰ نسب ثابت ہو جاتا ہے اور انکار سے مستفی نہیں ہوتا الا یہ کہ شوہر لعان کرے۔

② فراش متوسط، جو ام ولد کا فراش ہے اس کے دو سر بچے سے نسب بغیر دعویٰ ثابت ہو جاتا ہے، یعنی مولیٰ کا سکوت ثبوت نسب کے لئے کافی ہے البتہ نسب کی نفی سے نسب مستفی ہو جاتا ہے لعان کی حاجت نہیں ہوتی۔

③ فراش ضعیف، جو عام باندیوں کا فراش ہے جس میں ثبوت نسب کے لئے دعویٰ ضروری ہے البتہ مولیٰ پر دیانۃً دعویٰ نسب لازم ہے۔

حدیث باب کی بناء پر کتب حنفیہ میں یہ مسئلہ لکھا گیا ہے کہ اگر شوہر مشرق میں ہو اور بیوی مغرب میں، اور بیوی کے اولاد ہو جائے تب بھی نسب ثابت ہو جاتا ہے خواہ کئی سال سے ملاقات ثابت نہ ہو، کیونکہ یہ فراش قوی ہے ”والولد للفراش“۔

اس پر شافعیہ وغیرہ نے اعتراض کیا ہے کہ یہ مسئلہ بالکل غیر معقول ہے اور الفاظ حدیث پر غیر معمولی جمود ہے۔

حضرت شاہ صاحب جواب میں فرماتے ہیں کہ مسئلہ معقول ہے اس لئے کہ اگرچہ فی الواقع

۱۲ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۶ و ۳۷) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش الخ وراجعہ لمزید التفصیل ۱۲ م

۱۳ دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹) کتاب البیوع، باب تفسیر المشبہات ۱۲ م

۱۴ البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۵۵) باب ثبوت النسب ۱۲ م

۱۵ فتح الباری (ج ۱۲ ص ۳۵) کتاب الفرائض، باب الولد للفراش، اور شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۴)

باب الولد للفراش، کتاب الرضاع ۱۲ مرتب

شوہر کا نہ ہو تو شوہر پر لعان کرنا واجب ہے اور ترکِ لعان حرام ہے جب خود شوہر اس واجب پر عمل نہیں کر رہا تو یہ اس بات کا قرینہ ہے کہ دونوں کے درمیان کوئی ملاقات ہوئی ہے اور وہ ملاقات ممکن بھی ہے خواہ کرامت ہی کیوں نہ ہو اور پھر ہمارے زمانہ میں جبکہ تیز رفتار سواریاں ایجاد ہو چکی ہیں اس میں زیادہ استبعاد بھی باقی نہیں رہتا۔

اس کے علاوہ اگر حدیثِ باب کے الفاظ کو دقتِ نظر سے دیکھا جائے تو مسلکِ احناف کی قوت کا اندازہ ہوتا ہے، اس لئے کہ ”الولد للفراش“ کے یورہ وللعاهر الحجر کا اضافہ اس بات کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ حدیث اس صورت سے بحث کر رہی ہے جب ظاہر حالاً سے زنا کا ارتکاب نظر آتا ہو کہ اس صورت میں بھی ولد کی نسبت فراش ہی کی طرف ہوگی ”فتبتین أن الأمر يدور مع الفراش لا مع حقيقة العلوق، فإن العلوق امر مخفی لا سبیل إلى القطع به“

حقیقت یہ ہے کہ شریعت نے ثبوتِ نسب کے معاملہ میں انتہائی احتیاط سے کام لیا ہے اور حتی الامکان انساب کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے، اس کی حکمت یہ ہے کہ غیر ثابت النسب ہونے سے ایک شخص کی زندگی اس کے کسی جرم کے بغیر برباد ہو جاتی ہے، اگرچہ شریعت نے اپنے احکام میں ولد الزنا کے ساتھ کوئی خاص امتیاز نہیں برتا لیکن یہ ان کی فطرت ہے کہ وہ ولد الزنا کو معاشرہ میں وہ مقام دینے کے لئے تیار نہیں ہوتا جو ایک ثابت النسب شخص کو حاصل ہوتا ہے۔

دوسری طرف نفس الامری طور پر نسب کا ثبوت ایک ایسا معاملہ ہے جس کی تحقیق سوائے ماں کے اور کسی کو نہیں ہو سکتی یہاں تک کہ باپ کو بھی نہیں، اس لئے اس مسئلہ کا مدار اس کی ظاہری علامت یعنی فراش کو بنایا گیا ہے، اب جہاں فراش پایا جائیگا وہاں ثبوتِ نسب

۱۔ فیض الباری (ج ۳ ص ۱۸۹ و ۱۹۰)۔ وفیہ : ولكنهم شرطوا (ای الشافعية) إمكان الوطء أيضا بعد ثبوت الفراش، (وعند الحنفية ليس بشرط بل يكفي ثبوت الفراش)..... ثم إنه ما ذا يكون باشتراط الإمكان؟ لاحتمال أن يكون التقيا في محل ثم لم يجامعها الزوج وأنت بولد في تلك المدة أو جامعها ولم تحمل منه و زنت۔ والعياذ بالله۔ وعلقت منه فهذه الاحتمالات لا تنقطع أبداً وإن تفاوتت قوة وضعفاً، فالذي يدور عليه امر النسب هو الفراش، وليس على القاضي أن يتجسس سراثر الناس ۱۲ مرتب

ہو جائے گا بشرطیکہ کوئی عقلی استحالہ یا شرعی مخطور لازم نہ آئے، اور زیر بحث صورت میں نہ عقلی استحالہ ہے نہ شرعی مخطور اس لئے بچہ کی زندگی درست کرنے کے لئے اسے ثابت النسب قرار دینا ضروری ہے اور لعان کی صورت میں شوہر کے حق کی رعایت بھی موجود ہے۔
واللہ اعلم وعلمہ اتم وأحكم۔

باب ما جاء في كراهية أن تسافر المرأة وحدها

عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تسافر سفراً يكون ثلاثة أيام فصاعداً إلا ومعها أبوها أو أخوها أو زوجها أو ابنها أو ذو محرم منها۔
عورت اگر مکہ مکرمہ سے مسافت سفر کے فاصلہ پر ہو تو امام ابو حنیفہؒ اور امام احمدؒ وغیرہ کے نزدیک سفر حج میں زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ضروری ہے اور اس شرط کے بغیر ان کے نزدیک وجوب حج نہ ہوگا بلکہ سفر حج جائز بھی نہ ہوگا،
جبکہ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زوج یا محرم کا ساتھ ہونا ”وجوب حج علی المرأة کی شرط نہیں بلکہ اس کے بغیر بھی حج لازم ہو جائیگا بشرطیکہ یہ سفر حج ایسے مامون رفقہ کے ساتھ ہو جن میں قابل اعتماد عورتیں بھی ہوں،
مالکیہ اور شافعیہ کا استدلال فرضیت حج سے متعلقہ عمومی نصوص سے ہے جو اس لحاظ سے مطلق بھی ہیں کہ ان میں محرم ہونے کی کوئی شرط نہیں۔ مثلاً ”وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا“ اور حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ”اَيُّهَا النَّاسُ قَدْ فَرَضَ عَلَيْكُمُ الْحَجَّ فَحِجُّوا“ نیز عدی بن حاتم کی روایت میں

۱۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۲۔ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۱ ص ۲۵۱) أبواب العرة، باب حج النساء، ومسلم (ج ۱ ص ۲۲۲) کتاب الحج،

باب سفر المرأة مع محرم الخ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۱ ص ۲۳۵) کتاب الحج، المجتہد الأول، اور فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳) کتاب الحج ۱۲ مرتب

۴۔ سورۃ آل عمران آیت (۹۷) پ ۱۲ م

۵۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۳۲) باب فرض الحج مرة في العمر ۱۲ م

آپ کا فرمان ہے » وَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ لَيُتَقَنَّ اللَّهُ هَذَا الْأُمْرَ حَتَّى تَخْرُجَ الظُّعِينَةُ مِنَ الْحَيْرَةِ فَتَطُوفَ بِالْبَيْتِ فِي غَيْرِ حِوَارٍ أَحَدٍ «

خفیہ اور حنا بلہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے:

- ① حضرت ابوسعید خدریؓ کی حدیث باب -
- ② حضرت ابن عباسؓ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان » لَا تَحْجَنَّ امْرَأَةٌ إِلَّا وَمَعَهَا ذُو مَحْرَمٍ «۔

③ حضرت ابوامامہؓ کی روایت قال: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: لَا يَحِلُّ لِمَرْأَةٍ مُسْلِمَةٍ أَنْ تَحْجَّ إِلَّا مَعَ زَوْجٍ أَوْ ذِي مَحْرَمٍ «۔

④ عقلی دلیل سے بھی احاف کے مسلک کی تائید ہوتی ہے کہ محرم کے بغیر سفر میں فتنہ کا اندیشہ ہے » و تزاد بانضمام غیرھا الیھا « یہی وجہ ہے کہ خلوت بالا جنیہ حرام ہے اگرچہ کوئی دوسری عورت بھی موجود ہو۔

جہاں تک ان دلائل کا تعلق ہے جن کے عموم سے شافعیہ اور مالکیہ نے استدلال کیا ہے وہ حجت نہیں اس لئے کہ یہ دلائل اپنے عموم اور اطلاق پر نہیں بلکہ بالاجماع بعض شرائط کے ساتھ مقتید ہیں جیسے راستہ کے مأمون ہونے کی شرط، لہذا مذکورہ دلائل کی بنیاد پر مزید تقیید و تخصیص کی جائے گی اور کہا جائیگا کہ بغیر زوج یا محرم کے عورت پر نہ حج لازم ہے اور نہ ہی سفر حج جائز، کذا قال الشيخ ابن الھمام۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

۱۔ مسند احمد (ج ۳ ص ۲۵۷) نیز دیکھئے (ج ۳ ص ۲۷۸) ۱۲ م

۲۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۱۲۳، رقم ۳) کتاب الحج ۱۲ م

۳۔ التعلیق المغنی علی سنن الدارقطنی (ج ۲ ص ۲۲۳ تحت رقم ۳۲) ۱۲ م

۴۔ فتح القدیر (ج ۲ ص ۳۳۳) ۱۲ م

أَبْوَابُ الطَّلَاقِ وَاللَّعَانِ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

طلاق کے لغوی معنی چھوڑنے کے ہیں اور اصطلاحِ شرع میں رشتہ نکاح ختم کرنے کو کہتے ہیں

اللہ تعالیٰ نے اسلام میں طلاق کا جو نظام مقرر فرمایا ہے اس کی حکمتوں کا کسی قدر اندازہ دوسرے مذاہب کے ساتھ موازنہ سے ہو سکتا ہے

طلاق دین یہودی میں | یہود کے اصل دین میں طلاق کی کھلی اجازت تھی اور اس کا اختیار صرف شوہر کو تھا، لیکن ان کے نزدیک طلاق صرف تحریراً واقع ہو سکتی تھی، نیز طلاق دینے والے شخص کے لئے وہ مطلقہ زوج ثانی سے نکاح و طلاق کے بعد بھی حلال نہ ہو سکتی تھی، مزید کوئی پابندی شوہر پر نہ تھی بلکہ اس کو مکمل آزادی حاصل تھی کہ جب اور جس طرح چاہے طلاق دے لیکن یہودیوں نے بعد میں طلاق پر بہت سی پابندیاں عائد کر دیں، حتیٰ أصبح الطلاق شاذاً فی القرون الحادی عشر المیلادی

طلاق دین نصاریٰ میں | یہود کے برخلاف اصل عیسائی مذہب میں طلاق دینا حرام اور سخت گناہ تھا اور سوائے عورت کے زانیہ ہونے کے اور کسی صورت میں طلاق کی اجازت نہ تھی، چنانچہ انجیل مرقس میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کا یہ مقولہ منقل کیا گیا ہے کہ ”جس شخص نے اپنی بیوی کو طلاق دے کر کسی دوسری عورت سے نکاح کیا اس نے زنا کیا، اور اگر کسی عورت نے اپنے شوہر کو طلاق دیکر کسی اور سے نکاح کیا تو اس نے زنا کیا“ اور انجیل لوقا میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام

۱۵ دیکھئے قواعد الفقہ ص ۳۶۳ ۱۲ مرتب

۱۶ مذکورہ تفصیل سفر التثنیۃ (۱: ۲۴-۳) سفر آرمیا علیہ السلام (۱: ۳) سے ماخوذ ہے، تکملہ فتح الملہم (ج ۱)

ص ۱۳) وراجعہ للتفصیل ۱۲ مرتب

۱۷ (۱۰: ۱۱-۱۲) تکملہ (ج ۱ ص ۱۳) ۱۲ م

۱۸ (۱۶: ۱۸) تکملہ ۱۲ م

کایہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جس شخص نے کسی آدمی کی مطلقہ سے نکاح کیا اس نے زنا کیا۔
 بہر حال طلاق دین نصاریٰ میں شجرِ ممنوعہ تھی، دوسری طرف تعددِ ازدواج ممنوع تھا، جس کا
 نتیجہ یہ تھا کہ اگر غلطی سے دو ناموافق انسانوں میں رشتہ نکاح قائم ہو گیا تو دونوں کی زندگی مستقل
 جہنم بنی رہتی تھی جس سے خلاصی کا کوئی راستہ نہ تھا، لیکن ظاہر ہے کہ یہ بات چلنے والی نہ تھی، اگرچہ
 جب اسلام میں طلاق کی اجازت دی گئی تو بعض نصاریٰ نے اسلام کے اس حکم پر بھی اعتراض کیا لیکن چونکہ
 طلاق کی اجازت نہ دینا ایک غیر فطری حکم تھا اس لئے بعد میں خود نصاریٰ اس پر عمل نہ کر سکے، اور
 رفتہ رفتہ طلاق پر عائد شدہ پابندیاں ڈھیل سی ہوئی شروع ہوئیں اور زنا کے علاوہ بعض دوسری
 خرابیوں کی بناء پر طلاق کی اجازت خود کلیسا نے دیدی، پھر لوگوں کے دباؤ پر کلیسا ان اعذار میں
 اضافہ کرتا چلا گیا، اس کے باوجود طلاق کے اعذار پھر بھی محدود تھے اور طلاق دینے کا اختیار
 صرف کلیسا کی عدالتوں کو تھا، شوہر یا بیوی کو کسی قسم کا اختیار نہ تھا، وہ ضرورت پڑنے پر کلیسا
 سے رجوع کرتے تھے جو تحقیق کے بعد اپنی صوابدید پر طلاق کا حکم جاری کرتا تھا، لیکن چونکہ کلیسا کی
 عدالتیں حتی الامکان بائبل کی ہدایات پر عمل کی کوشش کرتی تھیں اس لئے ان کی طرف سے
 طلاق کے فیصلے کم ہوتے تھے۔

یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے بعد عوام میں یہ تحریک پیدا ہوئی کہ طلاق کی ان ناروا پابندیوں
 کو اٹھایا جائے، بالآخر ایک انقلابی قدم اٹھایا گیا اور طلاق کا اختیار کلیسا کی عدالتوں سے اٹھا
 کے عام ملکی عدالتوں کی طرف منتقل کر دیا گیا، اور طلاق کے اعذار کی فہرست انتہائی طویل بنادی
 گئی اور طرہ یہ کہ مرد کے علاوہ عورت کو بھی عدالت سے رجوع کر کے طلاق کا اختیار دیدیا گیا اور
 فریقین کے لئے محض ناپسندیدگی بھی طلاق کا قانونی جواز قرار پاگئی، جس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب
 یورپ میں طلاقوں کی جتنی کثرت ہے اس کا مشرقی ممالک کے لوگ تصور بھی نہیں کر سکتے،
 اور رشتہ نکاح ہر وقت علی شرف الزوال رہتا ہے۔

طلاق دین ہنود میں | ہندو مذہب میں بھی طلاق ممنوع رہی ہے، حتیٰ کہ اگر عورت زنا کی مرتکب
 ہو جاتی تو اپنے مذہب سے خارج شمار کی جاتی لیکن طلاق کی کوئی صورت نہ ہوتی، لیکن جب
 ہندوؤں نے اس حکم میں تنگی محسوس کی تو ان کے بعض فرقوں نے اس کی اجازت دی کہ ضرورت پڑنے
 پر شوہر اپنے پنڈت اور پروہت وغیرہ سے طلاق کے لئے رجوع کر سکتا ہے، چنانچہ جنوبی ہندوستان

میں اب اکثر فرقوں کے نزدیک طلاق کا سلسلہ ہے جبکہ شمالی ہند میں اب بھی سوائے چند پنج فرقوں کے طلاق کا رواج نہیں اور شرفار کے نزدیک اس کو اب تک ناجائز سمجھا جاتا ہے۔

طلاق دین اسلام میں | اسلام نے طلاق کا جو عادلانہ نظام مقرر کیا ہے وہ اس افراط و تفریط سے پاک ہے جو دوسرے مذاہب میں پایا جاتا ہے۔

اسلام نے طلاق کو نہ بالکل حرام قرار دیا نہ اس کی بے لگام اجازت دی، دراصل اسلامی تعلیمات کا منشا یہ ہے کہ رشتہ نکاح پائیدار اور خوشگوار ہو، اور بوقت مجبوری طلاق کی بھی گنجائش ہو، جس کا کسی قدر اندازہ درج ذیل احکام سے لگایا جاسکتا ہے۔

① نکاح سے قبل مرد کو اس کی اجازت دی گئی کہ وہ اپنی مخطوبہ کو دیکھ لے تاکہ وہ بصیرت کے ساتھ رشتہ نکاح قائم کرے اور بعد میں بد صورتی وغیرہ کی بنا پر رد کرنے کی نوبت نہ آئے،

② معمولی معمولی باتوں پر طلاق کو پسند نہیں کیا گیا بلکہ شوہر کو یہ تاکید کی گئی کہ اگر بیوی کی طرف سے کوئی ناگوار بات پیش آئے تو وہ اس کی خوبیوں کا تصور کرے چنانچہ ارشاد ہے: «فَإِنْ

كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَجَعَلَ اللَّهُ فِيهِ خَيْرًا كَثِيرًا» نیز نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے: «لَا يَفْرُكُ مُؤْمِنٌ مُؤْمِنَةً، إِنْ كَرِهَ مِنْهَا خُلُقًا رَضِيَ مِنْهَا آخَرًا وَقَالَ غَيْرُهُ»

③ پھر اگر کوئی بات شوہر کے لئے ناقابل برداشت ہونے لگے تو بھی طلاق کے بجائے مرد کو اس کی تاکید کی گئی ہے کہ وہ بتدریج اس کی اصلاح کی فکر کرے چنانچہ ارشاد ہے: «وَالَّذِينَ يَخَافُونَ

نُشُورَهُمْ فَعِظُوهُمْ وَاهْجُرُوهُمْ فِي الْمُنَاجِيعِ وَاصْرِبُوهُمْ» فَإِنْ أَطَعَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِمْ سَبِيلًا

۱۔ طلاق دین ہنود میں: کے عنوان کے تحت مذکورہ تشریح مرتب کا اضافہ ہے جو تکمیل فتح الہم (ج ۱ ص ۱۲) سے ماخوذ ہے، بحوالہ

دائرة المعارف البریطانیہ مادة DIVORCE طبع ۱۹۵۰ء (ج ۴، ص ۲۵۳) ۱۲ مرتب عنی عنہ

۲۔ سورۃ نساء آیت ۱۱، پ - ۱۲ م

۳۔ صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۴) کتاب الرضاع، باب الوصیۃ بالنساء ۱۲ م

۴۔ سورۃ نساء، آیت ۳۴، پ - ۱۲ م

۵۔ اس آیت میں اصلاح کے تین مراحل بیان کئے گئے ہیں:

(۱) نصیحت یعنی نرمی سے سمجھانا۔

(۲) سمجھانے سے باز نہ آنے کی صورت میں بسترہ علیحدہ کر دینا۔

(۳) اگر پھر بھی باز نہ آئے تو بدرجہ مجبوری معمولی ضرب کی بھی اجازت دی گئی۔ تفصیل کے لئے دیکھئے معارف القرآن (ج ۲ ص ۳۹۹-۴۰۰)

(۴) پھر اگر زوجین کے درمیان اختلافات شدید ہوں اور اصلاح کے مذکورہ طریقوں

سے کام نہ بنے تو زوجین کے اقرباء کو اصلاح کی کوشش کرنے کے لئے کہا گیا ہے، چنانچہ ارشاد ہے "وَلَا تَحْفَتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَابْعَثُوا حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَا إِنَّ يَرْيَدَا إِصْلَاحًا يُّوَفِّقُ اللَّهُ بَيْنَهُمَا ط۔ نیز ارشاد ہے "وَالصُّلْحُ خَيْرٌ ط

(۵) پھر اگر اصلاح کی یہ کوششیں بھی بار آور نہ ہوں تو اس کا مطلب یہ ہے کہ دونوں کی طبائع

میں اتنا تضاد ہے کہ اب رشتہ منکاح کو ان پر مسلط رکھنا بھی ظلم ہے، ایسی صورت میں مرد کو اگرچہ طلاق کی اجازت دی گئی ہے لیکن ساتھ ہی یہ کہہ دیا گیا ہے کہ "أَبْغَضُ الْحِلَالِ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ الطَّلَاقُ" جس کا مطلب یہ کہ سوچ سمجھ کر انتہائی مجبوری کی حالت میں دینی چاہئے۔

(۶) پھر طلاق کے لئے یہ بھی ضروری قرار دیا گیا کہ وہ ایسے طہر میں ہو جس میں صحبت نہ ہوئی ہو

تاکہ طلاق کسی وقتی منافرت کے سبب نہ دی جائے، اور طلاق کے بعد عدت کا شمار بھی آسان ہو۔
(۷) نیز یہ حکم دیا گیا کہ صرف ایک طلاق دیکر چھوڑ دے تاکہ اگر حالات رو بہ صلاح ہونے لگیں تو عدت کے دوران رجوع کرنا ممکن ہو، اور عدت کے بعد بھی تجدید نکاح کی گنجائش ہو۔

(۸) اگر شوہر یہ چاہتا ہو کہ عورت طلاق کے بعد اس کی طفر لوٹ کر نہ آ سکے اور مغفلہ

ہو جائے تب بھی اس کو ایک طہر میں تین طلاقیں دینے سے روکا گیا ہے اور اس کے لئے یہ طریقہ مقرر کیا گیا ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں مکمل ہو کر اس کا مقصد پورا ہو جائے، اس طریقہ میں یہ حکمت ہے کہ اس کو اس صورت میں تقریباً دو مہینے سوچ بچار کے مل جائیں گے اس عرصہ میں وہ طلاق کے نتائج کا مشاہدہ کر کے فیصلہ کر سکے گا، اور اگر اس کو عورت کی صلاح محسوس ہونے لگی تو طلاقات ثلاث مکمل ہونے سے قبل رجوع کرنے پر قادر ہو گا جبکہ بیک وقت تین طلاق کی صورت میں یہ فائدہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

(۹) پھر طلاق کا یہ سارا اختیار مرد کو دیا گیا ہے کیونکہ عورتیں عموماً جذباتی اور عجلت پسند ہوتی

ہیں، اس لئے طلاق کے معاملہ میں ان سے متوازن فیصلہ مشکل اور بے اعتدالی کا خطرہ ہے،

البتہ چونکہ بعض صورتیں ایسی ہو سکتی ہیں کہ عورت معقول وجوہ کی بنا پر علیحدگی چاہتی ہو تو

۱۔ سورۃ نساء آیت ۳۵، پ ۱۲ م

۲۔ سورۃ نساء آیت ۱۲۸، پ ۱۲ م

۳۔ فی روایۃ ابن عمر مرفوعاً عند ابی داؤد فی سننہ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب فی کراہیۃ الطلاق ۱۲ مرتب

اس کے لئے ”خلع“ کا راستہ رکھا گیا ہے، نیز خاص خاص حالات میں عدالت کے ذریعہ بھی نکاح فسخ کر سکتی ہے، مثلاً شوہر مجنون، مفقود، عتین ہو یا نان نفقہ نہ دیتا ہو یا پھر غائب غیر مفقود ہو اور عورت کو اپنی عصمت کا خطرہ ہو۔

ان احکام کے ذریعہ ان تمام خرابیوں کا سدّ باب کر دیا گیا ہے جو مذکورہ افراط و تفریط سے پیدا ہو سکتی ہیں، حقیقت یہ ہے کہ اگر اس نظام پر ٹھیک ٹھیک عمل کیا جائے تو نکاح و طلاق کے تمام قضیے بہ آسانی منٹ سکتے ہیں، واللہ اعلم وعلما اتم و احکم

باب ماجاء فی طلاق السنّة

جمہور کے نزدیک طلاق سنت کا مطلب یہ ہے کہ ایسے طہر میں طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر دوسرے اور تیسرے طہر میں بھی اسی طرح طلاق دے، بعض حضرات صحابہ و تابعین نے ”طلاق احسن“ کو بھی طلاق سنت سے تعبیر کیا ہے، ”طلاق احسن“ کا مطلب یہ ہے کہ ایک ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہو پھر مزید طلاق نہ دے بلکہ عدت گزر جانے دے۔

نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ثابت ہے کہ آپ نے تین متفرق اطہار میں علیحدہ علیحدہ طلاق پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق کیا، چنانچہ آپ نے ایک موقع پر حضرت ابن عمرؓ سے فرمایا ”ما ہکذا“ امرک اللہ، انک قد اخطأت السنہ، والسنہ ان تستقبل الطہر فتطلق لكل قرۃ، لیکن علامہ کو سنی فرماتے ہیں کہ ”طلاق سنت“ پر ”طلاق سنت“ کا اطلاق اس حیثیت سے نہیں کہ اس طریقہ سے طلاق دینا پسندیدہ اور قابلِ ثواب ہے بلکہ اس کو سنت کہنا اس اعتبار سے ہے کہ یہ طریقہ بھی شریعت میں جائز ہے اور ایسا کرنا مستوجب عقاب نہیں۔

۱۔ زیر بحث موضوع پر مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تملکۃ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳ تا ۱۴) ۱۲ مرتب

۲۔ اس کا حوالہ احقر کو نہ مل سکا ۱۲ م

۳۔ طلاق سنت اور طلاق احسن کی اصطلاح کے لئے دیکھئے فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۲۷ و ۲۲۸) باب طلاق السنّة اور البحر الرائق (ج ۳ ص ۱۳۸) کتاب الطلاق ۱۲ مرتب

۴۔ سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۳۱) کتاب الطلاق والخلع ۱۲ رقم ۱۴۷ ۱۲ مرتب

۵۔ روح المعانی (ج ۲ ص ۱۳۶) سورۃ بقرہ، الطّٰلِقُ مَرَّتَیْنِ ۱۲ م

بلکہ امام سفدی رحمہ اللہ جو شمس الائمہ سمرخی کے استاذ ہیں انہوں نے اپنے فتاویٰ میں ذکر کیا ہے کہ طلاق سنی کی دو قسمیں ہیں، ایک سبب، دوسرے مکروہ، مستحب ہی ہے جسے فقہاء "طلاق احسن" کہتے ہیں یعنی ایسے طہر میں ایک طلاق دے جس میں صحبت نہ ہوئی ہو پھر مزید طلاق دینے کے بجائے عدت گزر جانے دے، اور مکروہ یہ ہے کہ ہر طہر میں ایک طلاق دے، یہاں تک کہ تین طلاقیں پوری ہو جائیں، یہ طلاق سنی مکروہ ہے "لأنہ لم یترك لإحداث أمر الله موقفاً"۔
امام سفدی کے اس فتویٰ سے معلوم ہوا کہ طلاق سنی پر سنی کا اطلاق طلاق بدعی کے مقابلہ میں ہے۔

طلاق ابن عمر فی الحيض | عن یونس بن جابر قال سألت ابن عمر فإتته

طلق امرأته وهي حائض، فسأل عمر النبي صلى الله عليه وسلم، فأمره أن يراجعها۔
رجوع کا مذکورہ حکم شوافع کے نزدیک استحبائی ہے جبکہ احناف کی اس بارے میں دو روایتیں ہیں: ایک استحباب کی، دوسری وجوب کی، صاحب ہدایہ نے وجوب کی روایت کو اصح قرار دیا ہے۔

قال: (یونس بن جابر) قلت: فیعتد بتلك التعلیق؟ قال فمء۔ "فمء" کی اصل "فمء" تھی جس میں ما استفہامیہ ہے، یعنی فمء یكون إن لم تحتسب؟ اس تشریح کی بنیاد پر "ء" وقف کے لئے ہے، تیزیہ بھی ممکن ہے کہ "فمء" میں "ء" اصلی ہو، اس صورت

۱۔ دیکھئے النصف فی الفتاویٰ (ج ۱ ص ۳۱۹ و ۳۲۰) کتاب الطلاق، أنواع الطلاق السنی ۱۲ م
۲۔ طلاق بدعی کی تعریف کی گئی ہے "ما خالف قسمی السنة (أی الأحسن والحسن) اس تعریف کی رو سے درج ذیل صورتیں طلاق بدعی میں داخل ہوں گی:

(۱) ایک کلمہ سے دو طلاق دینا (۲) الگ الگ کلمہ سے ایک طہر میں دو طلاق دینا (۳) ایسے طہر میں ایک طلاق دینا جس میں جماع کیا ہو (۴) حالت حیض میں طلاق دینا (۵) ایک کلمہ سے تین طلاق دینا (۶) ایک طہر میں دو یا تین طلاقیں علیحدہ علیحدہ کلمات سے دینا وغیرہ

دیکھئے البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق اور قواعد الفقہ (ص ۳۶۳) ۱۲ مرتب
۳۔ یہ حدیث بخاری میں بھی آئی ہے دیکھئے (ج ۲ ص ۴۹) باب إذا طلقت الحائض الخ اور مسلم (ج ۱ ص ۴۴)
باب تحريم طلاق الحائض الخ ۱۲ م

۴۔ ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۲۳۹) کتاب الطلاق، باب طلاق السنة ۱۲ م

میں یہ کلمہ زجر ہے اور مطلب یہ ہے ”کفّ عن هذا الكلام، فانه لابد من وقوع الطلاق بذلك“

آرأیت ان عجز واستحسق؟ اس عبارت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں :

ایک یہ کہ اگر ابن عمر صحیح طریقہ پر طلاق دینے سے عاجز ہو گیا اور اس نے بحالت حیض طلاق دے کر حماقت کا ارتکاب کر لیا تو یہ بات طلاق کے واقع ہونے سے کیسے مانع بن سکتی ہے یقیناً طلاق تو واقع ہو ہی گئی، اس صورت میں جملہ کا مطلب ”ان عجز عن إيقاع الطلاق على وجهه وفعل فعل المحقق في التطليق في حالة الحيض، ألا يقع الطلاق؟“ ہوگا۔

دوسرا مطلب یہ ہے کہ اگر ابن عمر اپنی بیوی سے رجوع کرنے سے عاجز ہو جانا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم کی تعمیل نہ کر کے حماقت کا ارتکاب کرتا تو بھی ظاہر ہے کہ طلاق واقع ہو ہی جاتی اس صورت میں جملہ کا مطلب یہ ہوگا ”ان عجز ابن عمر عن الرجعة وفعل فعل المحقق بعد امتثال أمر النبي صلى الله عليه وسلم، ألا يقع الطلاق؟“

”مره فليراجعها ثم ليطلقها طاهراً أو حاملاً“ یہ اسی باب میں حضرت ابن عمر رضی کی دوسری روایت کا ٹکڑا ہے، سنن أبی داؤد میں یہ روایت ”ما لك عن نافع عن عبد الله بن عمر“ کے طریق سے آئی ہے، اس میں تفصیل مذکور ہے کہ مره فليراجعها، ثم ليمسكها حتى تطهر، ثم تحيض، ثم تطهر، ثم إن شاء أمسك بعد ذلك وإن شاء طلق قبل أن يمس۔

اس حدیث کی بناء پر حنفیہ سمیت اکثر فقہاء کے نزدیک طریقہ یہی ہے کہ جس حیض میں پہلے طلاق دی تھی اس کے متصل والے طہر میں طلاق نہ دی جائے بلکہ اگلے طہر میں دی جائے۔ اور اس کی

۱۷ مزید تفصیل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۲۷، ۱۲۸) باب تحريم طلاق الحائض ۱۶ ۱۲

۱۸ (ج ۱ ص ۲۹۶) باب في طلاق الستة - ۱۲

۱۹ پھر اس میں فقہاء کا اختلاف ہے :

ابام ابو حنیفہ اور امام شافعی دونوں کی اصح روایت یہ ہے کہ جس حیض میں طلاق دی تھی اس کے

متصل طہر میں طلاق دینا جائز نہیں، اگرچہ دونوں حضرات کی ایک ایک روایت جواز کی بھی ہے۔

جبکہ امام احمد کے نزدیک دوسرے طہر میں طلاق دینا مستحب ہے، جس کا مطلب یہ کہ طہر متصل میں بھی طلاق جائز ہے،

وکلام المالکۃ یقتضی ذلك۔

مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۲۷) باب قول الله تعالى: يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمُ

النِّسَاءَ الْمَرْجُوعَاتِ الطَّلَاقَ، اور العمر الرائق (ج ۳ ص ۲۴۲)

فریقین کے دلائل کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۳) ۱۱ مرتب صفی حنہ

حکمت بقول علامہ نوویؒ یہ ہے کہ عین ممکن ہے کہ اس عرصہ میں شوہر کی نفرت ختم ہو جائے اور طلاق کی ضرورت ہی پیش نہ آئے۔

بہر حال حدیث باب اس بارے میں حجت ہے کہ حیض میں دی جانے والی طلاق اگرچہ

مُحْكَمُ الطَّلَاقِ فِي الْحَيْضِ وَالْإِخْتِلَافِ فِيهِ

حرام ہے واقع ہو جاتی ہے، اس لئے کہ اس میں ایسی صورت میں رجوع کا حکم دیا گیا ہے اور رجوع ظاہر ہے کہ طلاق کے وقوع کے بعد ہی ہو سکتا ہے ورنہ رجوع کا کوئی مطلب نہیں، چنانچہ ائمہ اربعہ اور جمہور کا یہی مسلک ہے۔

البتہ علامہ ابن حزمؒ، علامہ ابن تیمیہؒ اور حافظ ابن القیمؒ کا مسلک یہ ہے کہ طلاق فی الحیض واقع نہیں ہوتی۔

حدیث باب میں حضرت ابن عمرؓ کا قول ”فمہ“ اور ”أَرَأَيْتَ إِنْ عَجَزَ وَاسْتَحَقَّ“ بھی جمہور کے قول کی تائید کر رہا ہے، جیسا کہ ان دونوں کی تشریح پیچھے گزر چکی ہے۔

۱۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) باب تحریر طلاق الحائض الخ علامہ نوویؒ نے اس مقام پر طہر متصل میں طلاق نہ دینے کی چار وجوہ بیان کی ہیں۔ نیز دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۹۶) فصل وأما حكم طلاق البدعة الخ اور المجموع شرح المہذب (ج ۱ ص ۱۶)

ص ۴) الطلاق فی الحیض یحتسب ۱۲ مرتب

۳۔ دیکھئے المحمل (ج ۱ ص ۱۶۱) لا یحمل لرجل أن يطلق امرأته فی حیضتها الخ رقم ۱۵۲۹، فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱)

ص ۲۱) باب إذا طلقت الحائض الخ اور زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۲۱) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی تحریم

طلاق الحائض ۱۲ مرتب

۴۔ ابن تیمیہؒ ”فمہ“ کا مطلب یہ بیان فرماتے ہیں ”کف“ یعنی کف عما تظن من کون الطلاق واقعاً۔ اور ”إن

عجز واستحقت“ کا مطلب یہ بیان کرتے ہیں ”بأن الشرع لا یغیر بتغییرہ“، و إذا کان حکم الشرع فیہ أن

الطلاق فی الحیض لا یعتبر فهل یمن تغیرہ واعتباره بتطریق وحقة“ لیکن حضرت کشمیریؒ نے اس کا یہ جواب دیا،

کہ بعض روایات اس پر صریح ہیں کہ یہ طلاق محسوب کی گئی چنانچہ سالم بن عبد اللہ فرماتے ہیں: ”وکان عبد اللہ طلقها تطلیقاً

واحداً فحسبت من طلاقها“ نیز خود حضرت ابن عمرؓ فرماتے ہیں: ”فراجعتها وحسبت لها التطیقة التي طلقها“ (یہ دونوں

روایتیں مسلم (ج ۱ ص ۴۵۵) باب تحریم طلاق الحائض میں آئی ہیں) مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے فیض الباری (ج ۳ ص ۲۱)

علامہ ابن حزمؒ اور علامہ ابن تیمیہؒ کے دلائل و جوابات کے لئے دیکھئے تکرار فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۳۸ و ۱۳۹) ۱۲ مرتب عنی منہ

باب ماجاء فی الرجل يطلق امرأته البتّة

عن عبد الله بن يزيد بن ركانة عن أبيه عن جدّه قال: أتيتُ النبي صلى الله عليه وسلم، فقلتُ: يا رسول الله! إنّي طَلَقْتُ امرأتِي البتّة فقال: ما أردتِ بها؟ قلتُ: واحدة، قال: والله؟ قلتُ: والله، قال: فهو ما أردتِ۔
یہاں دو بحثیں ہیں:

پہلی بحث جو اس باب کا اصل مقصود ہے یہ ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی سے «أنت طالق البتّة» کہے تو اس کا کیا حکم ہے؟

حنفیہ کے نزدیک اس سے ایک طلاق یا تین واقع ہو جاتی ہے اگر اس نے ایک طلاق کی نیت کی ہو یا کوئی نیت نہ کی ہو اور اگر تین کی نیت کی تو تین واقع ہوں گی البتہ اگر دو طلاقوں کی نیت کی تو صرف ایک طلاق واقع ہوگی۔

جبکہ شوافع کے نزدیک ایک کی نیت کریگا تو ایک رجعی، دو کی نیت کریگا تو دو، تین کی نیت کریگا تو تین طلاقیں واقع ہوں گی، اور اگر کوئی نیت نہ کرے تو ایک ہوگی۔
مالکیہ کے نزدیک اگر یہ الفاظ مدخول بہا سے کہے گئے تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اگرچہ نیت نہ کرے۔

حنفیہ کے نزدیک تین کی نیت کرنے پر مذکورہ الفاظ سے تین طلاق کا واقع ہونا اگرچہ کل حصّہ یا فرد حکمی ہونے کی بنا پر درست ہے، لیکن نیت کرنے کے باوجود دو طلاق واقع نہ ہوں گی،

۱۔ الحدیث أخرجه أبو داود في سننه (ج ۳ ص ۳۱۲) باب في البتّة، وابن ماجه في سننه (۳۷۱) باب طلاق البتّة - ۳۱۲

۲۔ البتّة اخاف میں سے امام زفر کے نزدیک دو کی نیت معتبر ہے کما فی المحلّی (ج ۱۰ ص ۱۹) مسألة ۱۹۵۸
في الألفاظ التي جاءت فيها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم الخ ۱۲ مرتب
۳۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل اسی باب میں امام ترمذی کے کلام سے ماخوذ ہے، البتہ موفق کے کلام سے کسی قدر اضافہ کیا گیا ہے، وقال (الموفق) أكثر الروايات عن أحمد أنه كره الفتيا في ذلك مع ميله إلى أنه ثلاث، وقيل: عنه روايتان: إحداهما هذه، والثانية ترجع إلى ما نؤي، وإن لم ينو شيئاً فواحدة - دیکھئے بذل المجہود (ج ۱ ص ۳۱۶)
باب في البتّة - ۱۲ مرتب

اس لئے کہ وہ عدد محض ہے اور یہ الفاظ عدد محض کو محتمل نہیں۔ البتہ اگر زوجہ باندی ہو تو دو کی نیت درست ہے، اس لئے کہ اس کے حق میں دو ہی کل جنس اور فرد حکمی ہے۔ واللہ اعلم

بحث الطلقات الثلاث

دوسری بحث طلقات ثلاثہ سے متعلق ہے اس بحث کے تحت دو مسئلے ہیں
 کیا ایک ساتھ تین طلاقیں دینا جائز ہے؟ پہلا مسئلہ یہ ہے کہ بیک وقت تین طلاقیں واقع کرنا جائز ہے یا نہیں؟

امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کا مسلک یہ ہے کہ یہ حرام اور بدعت ہے، امام احمدؒ کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، حضرات صحابہ کرامؓ میں سے حضرت عمر فاروقؓ، حضرت علیؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت ابن عمرؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 امام شافعیؒ کے نزدیک اس طرح طلاق دینا جائز ہے، امام احمدؒ کی بھی دوسری روایت یہی ہے، ابو ثور، داؤد کا بھی یہی مسلک ہے، حسن بن علی اور عبد الرحمن بن عوفؓ سے بھی یہی

۱۔ تفصیل کے لئے دیکھئے نور الأنوار (ص ۳) بحث امر طلقی نفسک ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان کے نزدیک بھی مستحب یہ ہے کہ ایک طہر میں تین طلاقیں کو جمع نہ کرے، کافی المہذب للشیروازی

(ج ۲ ص ۴۹) دیکھئے تکملہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۲) باب طلاق الثلاث - ۱۲ مرتب

۳۔ امام شافعیؒ کا استدلال عویمر عجلانی کے قصہ لعان سے ہے جو بخاری (ج ۲ ص ۴۹)، کتاب الطلاق، باب

من أجاز الطلاق الثلاث) میں حضرت ہبل بن سعد ساعدی کی روایت سے مروی ہے جس میں ذکر ہے ”فلما فرغنا

(من اللعان) قال عویمر: کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتھا، فطلقھا ثلاثاً۔

اور سند احمد (ج ۵ ص ۳۳۴)، حدیث ابی مالک ہبل بن سعد الساعدی) میں یہ الفاظ آئے ہیں قال:

یا رسول اللہ! ظلمتھا إن أمسکتھا، ہی الطلاق، وہی الطلاق، وہی الطلاق۔

لیکن ابو بکر حنظلہؓ نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ اس واقعہ سے امام شافعیؒ کا تین طلاق کے جواز پر استدلال

درست نہیں، اس لئے کہ ان کے مسلک کے مطابق عورت کے لعان سے قبل صنف مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی

ہے اور طلاق کا محل باقی نہیں رہتا، لہذا تین طلاق دینے کے بارے میں نیکر کی حاجت ہی باقی نہیں رہتی۔

لیکن احاف کے نزدیک چونکہ لعان کے بعد قضاء قاضی سے فرقت (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

مروی ہے

حنفیہ کی دلیل سنن نسائی میں محمود بن لبید کی روایت ہے فرماتے ہیں ”اُخبر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً، فقام غضباناً أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم؟ حتى قام رجل وقال: يا رسول الله، ألا أقتله“

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واقع ہوتی ہے (کافی الہدایہ ۲۵ ص ۲۸۱) اس لئے ان کے مسلک کے مطابق یہ جواب نہ چل سکے گا۔

اس لئے امام ابو بکر جصاص حنفیہ کی طرف سے جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں :

جائز أن يكون ذلك قبل أن يستأنف الطلاق للعدّة ومنع الجمع بين التّطليقات في طهر واحد، فلذلك لم ينكر عليه الشارع صلى الله عليه وسلم، وجائز أيضاً أن تكون الفرقة لما كانت مستحقة من غير جهة الطلاق لم ينكر عليه إيقاعها بالطلاق -

دیکھئے احکام القرآن للجصاص (ج ۱ ص ۳۸۴) باب عدد الطلاق ۱۲ رشید اشرف نور

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ مذکورہ مذاہب کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۱۲۱) مسألة ولو طلقها ثلاثاً ۱۲ مرتب

۱۸ (ج ۲ ص ۹۹) باب الثلاث المجموعة وما فيه من التغليظ - ۱۲ م

۱۹ اس روایت کے بارے میں حافظ ابن الترمذی فرماتے ہیں : ”حدیث صحیح صریح“ الجوہر النقی بذیل سنن الکبریٰ

للبيهقي (ج ۱ ص ۳۳۳) کتاب الخلع والطلاق، باب الاختيار للزوج أن لا يطلق إلا واحدة، اور خود حافظ

ابن حجر فرماتے ہیں : ”ورجاله ثقات“ لیکن اس کے بعد حافظ نے اعتراض کیا ہے ”لکن محمود بن لبید

وُلد في عهد النبي صلى الله عليه وسلم ولم يثبت له منه سماع، وإن ذكره بعضهم في الصحابة

فلاجل الرؤية - فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۱) باب من جوز الطلاق الثلاث - لیکن حافظ کا یہ اعتراض

درست نہیں اس لئے کہ اس صورت میں یہ زیادہ سے زیادہ مرسل صحابی ہوگی جو جمہور کے قول کے مطابق موصول کے

حکم میں ہے، کافی مقدمہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۹۱، المرسل والمنقطع الخ) ۱۲ مرتب

۲۰ حنفیہ کا ایک استدلال حضرت انسؓ کی روایت سے ہے : أن عمر كان إذا أتى برجل طلق امرأته ثلاثاً

أوجع ظهره - أخرجه سعيد بن منصور، ذكره الحافظ في الفتح، وقال: سنده صحيح، دیکھئے (ج ۹ ص ۳۶۱) -

اگلے مسئلہ (وقع الطلقات الثلاث) میں بھی متعدد روایات ایسی ذکر ہوں گی جو احناف کے مسلک پر

دال ہیں ۱۲ مرتب

طلقات ثلاث کے وقوع کا حکم | دوسرا مسئلہ جو زیادہ اہم اور محرکہ الارار ہے، وہ طلاقات ثلاث کے وقوع کا ہے، یعنی اگر کوئی شخص ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دے یا ایک مجلس میں تین طلاقیں دے آیا وہ واقع ہو جاتی ہیں یا نہیں؟ ایک واقع ہوتی ہے یا تین؟ اس بارے میں تین مذاہب ہیں:

① پہلا مذہب حضرات ائمہ اربعہ کا ہے کہ اس طرح تینوں طلاقیں واقع ہو جائیں گی اور عورت مغفلہ ہو جائیگی، ولا تعدل لزوجها الا اول حتی تنکح زوجا غیرہ، جمہور علماء سلف و خلف کا بھی یہی مسلک ہے۔

② دوسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک بھی طلاق واقع نہ ہوگی، شیعہ جعفریہ کا یہی مسلک ہے، حجاج بن ارطاة محمد بن اسحاق اور ابن مقاتل کی طرف بھی یہ قول منسوب ہے۔

③ تیسرا مذہب یہ ہے کہ اس طرح ایک طلاق واقع ہوگی اور شوہر کو رجعت کا اختیار ہوگا یہ بعض اہل ظاہر، علامہ ابن تیمیہ، علامہ ابن قیمؒ اور عکرمہ وغیرہ کا مسلک ہے۔ ہمارے زمانہ کے علماء بظاہر یہ حکم مدخول بہا کی صورت میں ہے ورنہ اگر عورت غیر مدخول بہا ہو تو ایسی صورت میں حنفیہ کے نزدیک تفصیل ہے: اگر ایک کلمہ کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں مثلاً کہا گیا "أنت طالق ثلاثا" تو اس صورت میں بھی تین طلاقیں اکٹھی واقع ہو جائیں گی۔

البتہ اگر متفرق کلمات کے ساتھ تین طلاقیں دی گئیں خواہ ایک ہی مجلس میں کیوں نہ ہوں مثلاً اگر یوں کہے "أنت طالق وطالق وطالق" ایسی صورت میں صرف ایک طلاق سے بائن ہو کر دوسری دو طلاقیں کے لئے عمل ہی باقی نہ رہیگا۔ دیکھیے ہدایہ (ج ۲ ص ۳۷۱) فصل فی الطلاق قبل الدخول ۱۲ مرتب

۱۳ کما جزمہ الحلۃ الشیعۃ فی شرائع الاسلام (ج ۲ ص ۵۵) کذا فی التکلمۃ (ج ۱ ص ۱۵۲)۔

وقال الشیخ ابن الہمام: فعن الإمامیہ لا یقع بلفظ الثلاث ولا فی حالة الحيض، فتح القدیر (ج ۳

ص ۳۲۹) باب طلاق السنۃ ۱۲ مرتب

۱۴ کما حکاہ النووی فی شرح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۱، باب طلاق الثلاث) حجاج بن ارطاة اور محمد بن اسحاق کی دوسری روایت تیسرے مذہب کے مطابق ایک طلاق رجعی واقع ہونے کی ہے۔ حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

۱۵ کہ ایک چوتھا مذہب بھی ذکر کیا گیا ہے کہ مدخول بہا ہونے کی صورت میں تین طلاقیں اور غیر مدخول بہا ہونے کی صورت میں ایک طلاق واقع ہوگی کما فی فتح القدیر (ج ۳ ص ۳۲۹) اس چوتھے مذہب کو ابن قیمؒ نے بعض اصحاب بن عباسؓ اور اسحق بن راہویہؒ کی طرف منسوب کیا ہے، کما فی زاد المعاد (ج ۵ ص ۲۴۸، فصل وأما المسأله الثانیۃ) وراجعہما لتفصیل المذاهب المذكورۃ، وانظر المعنی (ج ۱ ص ۱۰۵ و ۱۰۶)، لو طلقها ثلاثا (وشرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۷۱) ۱۲ مرتب معنی منہ

غیر مقلدین بھی اسی پر مصر ہیں۔

لیکن مذکورہ تینوں مذاہب میں یہ بات مشترک ہے کہ اگر تین طلاقیں تین مختلف طہروں میں دی جائیں تو وہ سب کے نزدیک واقع ہو جائیں گی چنانچہ ایسی عورت کے مغلفہ ہونے میں کسی کا بھی اختلاف نہیں حتیٰ کہ اہل ظاہر اور روافض بھی اس کے وقوع کے قائل ہیں۔

لیکن ہمارے ملک میں جو عائلی قوانین نافذ ہیں ان میں یہ کہا گیا ہے کہ تین طہروں پر تفریق کر کے تین طلاقیں دینے سے بھی تین واقع نہ ہوں گی بلکہ ایک ہی واقع ہوگی اور تغلیظ کی صورت ان عائلی قوانین کی رو سے صرف یہ ہے کہ شوہر ایک طلاق دے کر رجوع کر لے پھر طلاق دے پھر رجوع کرے پھر طلاق دے۔

ظاہر ہے کہ مذکورہ صورت امت کے کسی بھی فرد کا مسلک نہیں، لہذا جو لوگ ان عائلی قوانین کی تائید میں ابن تیمیہ، ابن القیم یا اہل ظاہر کو پیش کرتے ہیں ان کا یہ عمل کسی طرح درست نہیں۔

جمہور کے دلائل

① سنن نسائی میں شعبی کی روایت ہے، فرماتے ہیں: «حدّثتني فاطمة بنت قيس، قالت: أتيت النبي صلى الله عليه وسلم، فقلت: أنا بنت أُلّ خالدة وإن زوجي فلان أرسل إليّ بطلاقي، وإني سألت أهلك النفقة والسكنى فأبوا عليّ، قالوا: يا رسول الله إنه أرسل إليها بثلاث تطليقات، فقالت: فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما النفقة والسكنى للمرأة إذا كان لزوجها عليها الرجعة»۔

اس سے صاف واضح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے تین طلاقوں کی صورت میں شوہر کو رجعت کا حق نہیں دیا۔

② عن سويد بن غفلة، قال: كانت عائشة الخثعمية عند الحسن بن علي رضي الله عنه فلما قتل علي رضي الله عنه قالت: لست بك الخلافة، قال: بقتل عليّ تظهرين الشامة، إذ هبى، فأنت طالق، يعني ثلاثاً، قال: فتلقت بثيابها وقعدت حتى قضت عدتها، فبعث إليها ببقية بقيت لها من صداقها وعشرة آلاف صدقة، فلما جاءها

الرسول قالت: متاع قليل من حبيب مفارق، فلما بلغه قولها بكى، ثم قال: لولا أني سمعتُ جدِّي، أو حدثني أبي أنه سمع جدِّي يقول: أيما رجل طلق امرأته ثلاثاً عند الأقراء أو ثلاثاً مبهمه لم تحل له حتى تنكح زوجاً غيره لراجعتهما - رواه البيهقي.

(۳) عن عائشة أن رجلاً طلق امرأته ثلاثاً فتزوجت، فطلق، فسئل النبي صلى الله عليه وسلم أتحل للأول؟ قال: لا، حتى يذوق عسيتها كما ذاق الأول - رواه البخاري.

(۴) بخاری ہی میں حضرت سہل بن سعد الساعدي کی روایت ہے جس میں وہ عویمر عجلانی کا قصہ لعان ذکر کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ عویمر نے لعان سے فارغ ہونے کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہا ”کذبت علیہا یا رسول اللہ ان امسکتھا فطلقھا ثلاثا قبل ان یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔“

(۵) معجم طبرانی میں حضرت عبادة بن الصامتؓ کی روایت آئی ہے، فرماتے ہیں ”طلق بعض آبائی امرأته الفأخا نطلق بنوه إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا يا رسول الله إن أبانا طلق أمنا ألفاً فهل له من مخرج قال: إن أباكم لم يتق الله تعالى فيجعل له من امره مخرجاً بانت منه بثلاث على غير السنة وتسع مائة وسبع و تسعون إثم في عنقكم۔“

طہ فی سننہ الکبری (ج ۷ ص ۲۲) باب ما جاء فی إمضاء الطلاق الثلاث وإن کن مجموعات ، کتاب الخلع والطلاق - ۴۱۲

طہ (ج ۲ ص ۹۱) باب من أجاز طلاق الثلاث

حافظ ابن حجر کا میلان اس طرف ہے کہ مذکورہ روایت کا واقعہ اور امرأۃ رفاعہ کا واقعہ علیحدہ علیحدہ ہیں، کہا فی فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶)، باب من جاوز الطلاق الثلاث گویا یہ دونوں واقعے مستقل دلیلیں ہیں۔ ۱۲ مرتب

۳ حوالہ بالا - ۴۱۲ م

۴۷ قال الهیثمی فی مجمع الزوائد (ج ۴ ص ۳۳)، باب فیمن طلق أكثر من ثلاث) وفيه عبيد الله بن الوليد الوصافي العجلي وهو ضعيف -

لیکن ان کے بارے میں امام احمد فرماتے ہیں ”یکتب حدیثہ للمعرفة“ کافی میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۴۷، رقم ۵۲۰۵)۔

لہذا ان کی روایت کو تائید میں پیش کیا جا سکتا ہے۔

یہ روایت مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۳۹۳، رقم ۱۱۳۳۹) باب المطلق ثلاثاً۔ میں بھی آئی ہے۔ نیز دیکھیے سنن دارقطنی (ج ۴ ص ۵۲، رقم ۵۲۰۵) ۱۲ مرتب

⑥ پچھلے مسئلہ کے تحت محمود بن لبید کی روایت گزر چکی ہے جس میں تین طلاق پر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا اظہارِ ناراضگی بھی طلاقاتِ ثلاث کے وقوع پر دال ہے۔

⑦ طبرانی نے حضرت ابن عمرؓ کا واقعہ طلاق فی الحيض ذکر کیا ہے جس کے آخر میں یہ الفاظ آئے ہیں ”فقلت يا رسول الله! لو طلقته ثلاثا كان لي أن أراجعها قال إذا بانت منك وكانت معصية“

⑧ سنن دارقطنی میں حضرت علیؓ کی روایت ہے قال سمع النبي صلی اللہ علیہ وسلم رجلاً طلق البتة فغضب وقال تتخذون آيات الله هزواً أو دين الله هزواً ولعباً من طلق البتة ألزمنه ثلاثاً لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره۔

⑨ مصنفؒ عبد الرزاق میں زید بن وہب کی روایت ہے جس میں وہ بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمرؓ کی خدمت میں ایک ایسا آدمی پیش کیا گیا جس نے اپنی بیوی کو ایک ہزار طلاقیں دی تھیں، دریافت کرنے پر اس نے عذر پیش کیا ”إنما كنت ألعب“ اس پر حضرت عمرؓ نے اس کو درہ لگایا اور فرمایا ”إنما يكفيك من ذلك ثلاثة“

۱۔ روایت اور اس سے استدلال سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تکملة فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۵۵) ۱۲ م

۲۔ مجمع الزوائد (ج ۲ ص ۳۳۶) باب طلاق السنة وكيف الطلاق۔

علامہ سیثمیؒ اس روایت کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں ”وفيه على بن سعيد الرازي، قال الدارقطني ليس بذلك وعظمه غيره وبقية رجاله ثقات“۔

لیکن علی بن سعید رازی کی تضعیف میں امام دارقطنی متفقہ معلوم ہوتے ہیں، ورنہ حافظ ذہبیؒ ان کے بارے میں فرماتے ہیں ”حافظ رجال جوال“ اور ابن یونس کا قول نقل کرتے ہیں ”كان يفهم ويحفظ“ دیکھئے میزان

الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳، رقم ۵۸۵) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۳۔ (ج ۲ ص ۲، رقم ۵۵) کتاب الطلاق - ۱۲ م

۴۔ (ج ۶ ص ۲۹۳، رقم ۱۱۳۴) باب المطلق ثلاثاً - ۱۲ م

۵۔ مذکورہ روایت سفیان ثوری عن سلمة بن كهيل کے طریق سے مروی ہے جبکہ یہی روایت سنن کبریٰ بیہقی میں شعبہ عن سلمة بن كهيل کے طریق سے مروی ہے، دیکھئے (ج ۲ ص ۲۲) کتاب الخلع والطلاق، باب ما جاء في امضاء

الطلاق الثلاث وإن كن مجموعات -

وکلا الطریقین رجالہما رجال الجماعة، کما فی التکملة (ج ۱ ص ۱۵) ۱۲ مرتب

موطا امام مالک میں معاویہ بن ابی عیاش انصاری کی روایت ہے فرماتے ہیں کہ
میں عبداللہ بن زبیرؓ اور عاصم بن عمرؓ کے پاس بیٹھا تھا، اتنے میں ان کے پاس محمد بن ایاس بن بکیر
آئے اور کہا کہ ایک اعرابی نے اپنی غیر مدخول بہا بیوی کو تین طلاقیں دی ہیں، اس مسئلہ میں آپ
دونوں کی کیا رائے ہے، اس پر عبداللہ بن زبیرؓ نے جواب دیا: "إِنْ هَذَا الْأَمْرُ مَا بَلَغَ لَنَا فِيهِ قَوْلُ
فَإِذْ هَبْ إِلَى عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ وَأَبِي هُرَيْرَةَ فَإِنِ تَرَكَتُمَا عِنْدَ عَائِشَةَ فَاسْأَلِهُمَا، شَمَّ
أَقْتَنَا فَأَخْبَرْنَا" چنانچہ سائل نے جا کر دونوں حضرات سے دریافت کیا، اس پر حضرت ابن عباسؓ
نے فرمایا "أَفْتِهِ يَا أَبَا هُرَيْرَةَ فَقَدْ جَاءَتْكَ مَعْضِلَةٌ" حضرت ابوہریرہؓ نے جواب دیا،
"الوَاحِدَةُ تَبْدِينُهَا وَالثَّلَاثُ تَحْرِمُهَا حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ" حضرت ابن عباسؓ نے بھی یہی
جواب دیا۔
تلك عشرة كاملة

کتب حدیث میں مذکورہ بالا دلائل کے علاوہ اور بھی متعدد دلائل و آثار موجود ہیں جو یک وقت

۱۷ (۵۲) طلاق البکر ۱۲ م

۱۸ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم اس روایت کے تحت تکرار (ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹) میں تحریر فرماتے ہیں:
"وَإِنَّ هَذَا الْحَدِيثَ يُرْسَدُ نَا إِلَى أَنَّ هَؤُلَاءِ الْخَمْسَةَ مِنَ الصَّحَابَةِ (عبد اللہ بن زبیرؓ و عاصم بن
عمرؓ و ابوہریرہؓ و ابن عباسؓ و عائشہؓ) کَانُوا مُتَّفِقِينَ عَلَى وَقْعِ الطَّلَاقِ الثَّلَاثَةَ بِكَلِمَةٍ وَاحِدَةٍ،
أَمَّا مَذْهَبُ أَهْلِ بَهْرَةِ وَابْنِ عَبَّاسٍ فَظَاهِرٌ، وَأَمَّا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الزُّبَيْرِ وَعَاصِمُ بْنُ عُمَرَ فَلَا تُهْمَا اسْتِصْعَابُ هَذِهِ
الْمَسْئَلَةِ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا، فَلَوْ كَانَ عِدَّةُ الثَّلَاثِ لَغَوَا فِي الْمَدْخُولِ بِهَا لَمَّا اسْتِصْعَبَا ذَلِكَ، وَافْتِيًا
بَعْدَ مَرِّ الْوَقْعِ فِي غَيْرِ الْمَدْخُولِ بِهَا بِالطَّرِيقِ الْأَوَّلِيِّ، وَإِنَّمَا اسْتِصْعَابُ الْمَسْأَلَةِ لِأَنَّهَا كَانَتْ فِي غَيْرِ
الْمَدْخُولِ بِهَا وَأَمَّا عَائِشَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا فَلَا نَ الظَّاهِرُ مِنْ سِيَاقِ الْقِصَّةِ أَنَّهَا كَانَتْ جَانِفَةً عِنْدَ مَا أَفْتَى
أَبُو هُرَيْرَةَ وَابْنُ عَبَّاسٍ بِذَلِكَ - ۱۲ مرتب

۱۹ چند کاحوالہ درج ذیل ہے:

- (۱) حضرت انس بن مالکؓ کی روایت سے حضرت عمرؓ کا اثر سنن کبریٰ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۳)
- (۲) حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت علیؓ کا اثر - مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۱۳۳۱) باب المطلق ثلاثاً -
- (۳) حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاصؓ کا اثر - موطا امام مالک (۵۲) طلاق البکر -
- (۴) حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا اثر - مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۳۹۵، رقم ۱۱۳۳۲) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیجانے والی تین طلاقوں کے وقوع پر دال ہیں، ان تمام دلائل میں گو بعض ضعیف ہوں لیکن ان کا مجموعہ اور صحابہ کرام رضی اللہ عنہم کا اجماعی تعامل مسلک جمہور کی صحت پر دال ہے۔
 فریق مخالف کے دلائل | مذکورہ صورت میں محض ایک طلاق کے وقوع پر اہل ظاہر اور علامہ اور ان کے جوابات | ابن تیمیہ وغیرہ کا استدلال درج ذیل دلائل سے ہے :

① صحیح مسلم میں حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہ کی روایت، فرماتے ہیں "کان الطلاق علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وأبی بکر وسنتین من خلافة عمر رضی اللہ عنہ طلاق الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: إن الناس قد استعجلوا فی أمرکانت لہم فیہ اناة فلو أمضیناہ علیہم، فأمضاہ علیہم۔
 اس روایت کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں :

(بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ)

(۵) حضرت عبداللہ بن عمر کا اثر۔ حوالہ بالا رقم ۱۱۳۲۲، نیز دیکھئے بیہقی (ج ۲، ص ۲۲۵)۔

(۶) حضرت علیؑ کا ایک اور اثر۔ بیہقی (ج ۵، ص ۳۳۲)۔

(۷) حضرت عمران بن حصین اور حضرت ابو موسیٰ اشعرنی کا اثر۔ بیہقی (ج ۵، ص ۳۳۲)۔

(۸) حضرت مسلم بن جعفر احس فرماتے ہیں "قلت لجعفر بن محمد: إن قرمًا یزعمون أن من طلق ثلاثا بیہاتہ ردّ

إلی السنۃ یجعلونها واحدة یوونہا عنکم، قال: معاذ اللہ، ما هذا من قولنا، من طلق ثلاثا فہو کما قال۔ بیہقی (ج ۲، ص ۳۳۲) باب من جعل الثلاث واحدة وما ردّ فی خلاف ذلك۔

مؤخر الذکر روایت اس پر تفسیر دال ہے کہ اہل بیت کا مسلک بھی جمہور کے مطابق ہے۔

مزید آثار کے لئے دیکھئے مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۲۱ تا ۱۲۲) ۱۲ مرتب عفا اللہ عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۷ امام طحاوی نے تین طلاقوں کے وقوع پر اجماع ذکر کیا ہے، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۲۹) باب الرجل یطلق امرأۃ ثلاثا معًا۔

حافظ ابن حجر نے بھی اس پر اجماع صحابہ ذکر کیا ہے کما فی فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹۱) باب من جوز الطلاق الثلاث۔

شیخ ابن ہمام بھی اجماع ذکر کرتے ہیں کما فی فتح القدر (ج ۳ ص ۳۳۲، باب طلاق السنۃ)۔

حافظ ابن عبد البر نے بھی اجماع نقل کیا ہے کما فی عمدۃ الأثر (ج ۲) بحوالہ زرقانی شرح موطا (ج ۳ ص ۱۶)۔

ابو بکر بن العربی اور ابو بکر رازی نے بھی اجماع ذکر کیا ہے، کما فی عمدۃ الأثر (ج ۲) بحوالہ اغاثۃ اللہفان (ج ۱ ص ۳۲۳) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۱۸ (ج ۱ ص ۱۲) باب طلاق الثلاث ۱۲ م

۱۹ جن کو حافظ ابن حجر نے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۳ تا ۳۶۵) باب من جوز الطلاق الثلاث میں تفصیل سے ذکر کیا ہے،

ان بابوں کی مجموعی تعداد آٹھ ہے۔ ۱۲ مرتب

(۱) روایت میں مذکور تمام تفصیل غیر مدخول بہا کے بارے میں ہے، دراصل آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں لوگ غیر مدخول بہا کو اس طرح طلاق دیتے تھے "أنت طالق، أنت طالق، أنت طالق" اس صورت میں چونکہ پہلی طلاق سے ہی غیر مدخول بہا بات نہ ہو جاتی تھی، اس لئے دوسری طلاقیں واقع نہیں ہوتی تھیں، اس کے برخلاف حضرت عمرؓ کے زمانہ میں لوگوں نے "أنت طالق ثلاثاً" کے الفاظ سے طلاق دینی شروع کر دی اس لئے حضرت عمرؓ نے تینوں کے وقوع کا حکم لگا دیا۔

یہ جواب دراصل امام نسائیؒ سے ماخوذ ہے کیونکہ انہوں نے اپنی سنن میں حضرت ابن عباسؓ کی روایت پر یہ ترجمہ الباب قائم کیا ہے "باب طلاق الثلاث المتفرقة قبل الدخول بالزوجة" امام نسائیؒ نے اس ترجمہ میں "قبل الدخول بالزوجة" کی جو قید لگائی ہے ظاہر ہے کہ ان کے پاس اس بارے میں کوئی حدیث ہوگی، کیونکہ امام بخاریؒ اور امام نسائیؒ کے تراجم کا یہ معروف طریقہ ہے کہ وہ جس روایت کو اپنی شرائط کے مطابق نہیں پاتے اس کی طرف ترجمہ الباب میں اشارہ کرتے ہیں۔

(۲) دوسرا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اصل مسئلہ یہ ہے کہ اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرے لیکن اس کا منشا تین طلاقیں دینا نہ ہو بلکہ وہ ایک ہی طلاق کو تاکید کی نیت سے بار بار کہہ رہا ہو تو دیانۃً تین طلاقیں واقع نہیں ہوتیں بلکہ صرف ایک ہوتی ہے۔

عہد رسالت اور خلافت راشدہ کے ابتدائی دور میں چونکہ لوگوں کی دیانت پر اعتماد تھا اور لوگوں سے یہ توقع نہ تھی کہ وہ جھوٹ بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے اس دور میں اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کرنے کے بعد یہ بیان کرتا کہ میری نیت تاسیس کے بجائے تاکید کی تھی اس کا قول قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا، لیکن حضرت عمر فاروقؓ نے اپنے زمانہ میں یہ محسوس فرمایا کہ دیانت کا معیار روز بروز گھٹ رہا ہے اگر لوگوں کے بیانات کو قضاء قبول کرنے کا یہ سلسلہ جاری رہا تو لوگ جھوٹ بول بول کر حرام کا ارتکاب کریں گے، اس لئے انہوں نے یہ اعلان فرما دیا کہ اب اگر کوئی شخص تین مرتبہ الفاظ طلاق استعمال کریگا تو تاکید کا عذر قبول نہ ہوگا اور ظاہر الفاظ پر فیصلہ کرتے ہوئے اس کو تین طلاق شمار کیا جائیگا۔

۱۔ (ج ۲ منہ) وانظر حاشية السندى بهامش النساى ۱۲ مرتب
 ۲۔ اس جواب کو علامہ نوویؒ نے "امع الوجوب" قرار دیا ہے کما فی شرح النووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۴) علامہ قرطبیؒ نے بھی اسی جواب کو اختیار کیا ہے اور حضرت عمرؓ کے قول ان الناس قد استعجلوا فی امر الہ کو تا ئید میں پیش کیا ہے،
 تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳) تحت تفسیر "الطلاق مرتنان" المسألة الخامسة - ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا یہ فیصلہ صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں ہوا اور کسی نے اس پر اعتراض نہ کیا، اور صحابہ کرام اس کے بعد بالاتفاق اسی کے مطابق فیصلے کرنے لگے، یہاں تک کہ خود حضرت عبداللہ بن عباسؓ جن کی مذکورہ روایت پر اہل ظاہر کو بڑا ناز ہے ان کا یہ واقعہ امام ابو داؤد نے اپنی سنن میں نقل کیا ہے » عن مجاهد قال كنت عند ابن عباس فجاہ رجل فقال انه طلق امرأته ثلاثا قال فسكت حتى ظننت انه رادها اليه ثم قال ينطلق أحدكم فيركب المحوكة ثم يقول يا ابن عباس! يا ابن عباس! وإن الله قال ومن يتق الله يجعل له مخرجاً وإنك لم تتق الله فلا أحد لك مخرجاً عصيت ربك وبانت منك امرأتك الخ »

حضرت عبداللہ عباسؓ کی روایت میں مذکورہ تاویل اس لئے بھی ضروری ہے کہ اگر اس روایت کو اس کے ظاہر پر محمول کیا جائے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ ہر صورت میں تین طلاقیں ایک شمار کی جائیں اگرچہ تین متفرق ظہروں میں دی گئی ہوں، اس لئے کہ » كان الطلاق ... طلاق الثلاث واحدة « کا جملہ ایک مجلس کی تین طلاقوں اور اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں دونوں کو شامل ہے جبکہ اطہار ثلاثہ کی تین متفرق طلاقوں کو علامہ ابن تیمیہ وغیرہ بھی تین ہی شمار کرتے ہیں، ظاہر ہے کہ اس حدیث کے عموم میں وہ بھی تخصیص کرتے ہوئے کہیں گے کہ یہ اس صورت میں ہے جبکہ ایک ہی مجلس میں تین طلاقیں دیجائیں، جب وہ اس روایت میں تخصیص پر مجبور ہیں تو جمہور کے لئے کیونکہ اس کی گنجائش نہ ہوگی کہ وہ اس کو » تاکید « کی صورت کے ساتھ مخصوص کریں۔

(۲) اہل ظاہر اور علامہ ابن تیمیہ وغیرہ کا دوسرا استدلال مسند احمد میں حضرت عبداللہ بن عباسؓ ہی کی دوسری روایت سے فرماتے ہیں » طلق ركانة بن عبد يزيد أخو بني مطلب امرأة ثلاثاً في مجلس واحد فحزن عليها حزناً شديداً، قال: فسأله رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف طلقته ثلاثاً، قال: فقال: في مجلس واحد؟ قال نعم، قال: فإنتالك واحدة فارجمها له متعدي فتاوى يانكيه حوالیات پیچھے گزر چکے ہیں، نیز سنن دارقطنی (ج ۲ ص ۲۷۱، رقم ۵۶۷) میں حبیب بن ابی ثابت کی روایت ہے، فرماتے ہیں: » جاء رجل إلى علي بن أبي طالب فقال: إني طلق امرأتی ألفاً، قال علي: يحرمها عليك ثلاث وسائرهن اقسامهن بين نسائك «

اور مصنف ابن ابی شیبہ (ج ۵ ص ۱۱۱) فی الرجل يطلق امرأة مائة الخ میں حضرت مغیرہ بن شعبہ کا فتویٰ مذکور ہے » وإنه سئل عن رجل طلق امرأة مائة فقال ثلاث يحرمها عليه وسبعة وتسعون فضل - ۱۲ مرتب عقی عنہ

۱۲ تفصیل کے لئے عمدة الاثبات (منہ، باب دوم) ۱۲ م

۱۳ (ج ۱ ص ۱۹۹) باب بقیة نسخ المراجعة بعد التلقيات الثلاث ۱۲ م

۱۴ (ج ۱ ص ۲۶۵) مسند عبد الله بن عباسؓ ۱۲ م

ان شئت، قال: فرجعہا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ کے واقعہ طلاق کے بارے میں روایات مختلف ہیں، بعض ہیں "طلق امرأتہ ثلاثاً" کے الفاظ آئے ہیں کما فی الروایۃ المذکورۃ اور بعض میں "طلق امرأتہ البتۃ" کے الفاظ آئے ہیں کما فی روایۃ ابی داؤدؒ، امام ابوداؤدؒ نے "البتۃ" والی روایت کو دو وجہ سے ترجیح دی ہے، اول تو اس لئے کہ یہ روایت حضرت رکائہؓ کے اہل خاندان سے مروی ہے "وہم أعلم بہ"۔ دوسرے اس لئے کہ "طلق ثلاثاً" والی روایات مضطرب ہیں کیونکہ بعض روایتوں میں طلاق دینے والے کا نام "رکائہ" ذکر کیا گیا ہے (کما فی روایۃ أحمد) اور بعض میں "ابو رکائہ" آیا ہے، جبکہ "البتۃ" والی روایت اس اضطراب سے خالی ہے اور اس میں صاحب واقعہ متین طور پر حضرت رکائہؓ کو قرار دیا گیا ہے، لہذا صحیح یہ ہے کہ حضرت رکائہؓ نے اپنی اہلیہ کو تین طلاقیں نہ دی تھیں بلکہ "أنت طالق البتۃ" کہا تھا، اور چونکہ قییم محاورہ میں طلاق البتۃ کا اطلاق تین طلاقیں دینے پر بھی ہو جاتا تھا (تین کی نیت کرنے کی تفسیر پر) اس لئے بعض راویوں نے روایت بالمعنی کرتے ہوئے "طلق البتۃ" کو "طلق ثلاثاً" کے الفاظ سے تعبیر کر دیا۔

جب یہ ثابت ہو گیا کہ حضرت رکائہؓ نے "أنت طالق البتۃ" کہا تھا تو ان کی طلاق کو ایک قرار دینا بالکل واضح ہے، چنانچہ اس صورت میں ہمارے نزدیک بھی ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے، کما مر تفصیلہ فی أول الباب۔

۱۔ (ج ۱ ص ۳) باب فی البتۃ - نیز حدیث باب میں خود حضرت رکائہؓ فرماتے ہیں "إني طلق امرأتی البتۃ" ۱۲ مرتب
۲۔ کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۱ ص ۱۹) باب بقیۃ نسخ المراجعة بعد التطلیقات الثلاث ۱۳ م
۳۔ اس کے علاوہ "طلق ثلاثاً" والی روایت کو ضعیف بھی قرار دیا گیا ہے۔

چنانچہ علامہ نوویؒ فرماتے ہیں:

"روایۃ ضعیفۃ عن قوم مجہولین" کما فی شرح النووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۴) باب طلاق الثلاث
اور علامہ بن حزمؒ فرماتے ہیں:

وهذا لا یصح لأنہ عن غیر مستی من بنی ابي رافع ولا حجة فی مجہول، وما نعلم فی بنی ابي رافع من یستج
بہ إلا عبید اللہ وحدہ وسائرہم مجہولون۔ کذا فی المحلی (ج ۱ ص ۱۱) بیان اختلاف العلماء فی طلاق الثلاث

اس کے علاوہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ حضرت رکانہؓ نے تین طلاقیں دی تھیں تب بھی اس حدیث سے جمہور کے خلاف استدلال نہیں ہو سکتا کیوں کہ اس میں یہ تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو ایک طلاق قرار دینے سے پہلے حضرت رکانہؓ کو قسم دیکر اس بات کا اطمینان فرمایا تھا کہ حضرت رکانہؓ کی نیت ایک طلاق دینے کی تھی کما فی حدیث الباب، اور یہ بھی گزر چکا ہے کہ عہد رسالت میں نیت تاکید کو قضاء بھی قبول کر لیا جاتا تھا لیکن فساد زمانہ کے بعد اس کو قضاء قبول کرنے کا سلسلہ حضرت عمرؓ نے ختم فرمادیا، ہاں دیانۃً یہ نیت آج بھی معتبر ہے۔

۱۷۔ یہ ایک جملہ یا ایک مجلس میں دی جانے والی تین طلاقوں کو ایک شمار کرنے والوں کے دلائل اور ان کے جوابات کا ذکر تھا۔ جہاں تک دوسرے مذاہب کا تعلق ہے جو ایسی صورت میں ایک طلاق کے بھی قائل نہیں کما فقہانہ عن بعض الروافض ان کا استدلال قرآن کریم کی اس آیت سے ہے "الطَّلَاقُ مَرْثَنُ الْاٰیۃِ (سورۃ بقرہ آیت ۲۲۹) (پ) اسمیں "مرثن" کا لفظ اس پر ڈال ہے کہ دو طلاقیں بیک وقت نہ دی جائیں گی بلکہ دو دفعہ میں دی جائیں گی جس کا تقاضا یہ ہے کہ تین طلاقیں بھی بیک وقت نہ دی جائیں بلکہ تین دفعوں میں دی جائیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ یہ استدلال درست نہیں، اس لئے کہ اس آیت کا منشا اس غلط طریقہ کا ابطال ہے جو زمانہ جاہلیت میں رائج تھا کہ لوگ اپنی بیویوں کو ایک طلاق دیکر رجوع کر لیتے پھر جب چاہتے تو دوبارہ طلاق دے کر رجوع کر لیتے اور طلاق و مراجعت کا یہ سلسلہ جاری رہتا، باری تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرما کر واضح طور پر بتلادیا کہ دو طلاقوں تک رجوع ہو سکتا ہے اور تیسری طلاق کے بعد رجوع کی گنجائش نہیں الا یہ کہ حلالہ کے بعد دوبارہ نکاح کیا جائے، اس کوئی بحث نہیں کہ یہ طلاقیں ایک مرتبہ میں دی گئی ہوں یا دو مرتبہ میں۔

اس کے علاوہ اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ "مرثن" کا لفظ لا کر یہ بتایا جا رہا ہے کہ "طلاق مرۃً بعد مرۃً" دی جائیگی تب بھی یہ طلاق کے شرعی طریقہ کا بیان ہوگا (چنانچہ طلاق حسن یا طلاق سنی کا یہی طریقہ ہے، کما مر تفصیل) گویا کہ آیت طریق ایقاع کو بیان کر رہی ہے، لیکن آیت میں اس پر کوئی دلالت نہیں کہ اگر تین طلاقیں بیک وقت دی جائیں گی تو وہ واقع نہ ہوں گی واللہ اعلم۔ دیکھئے شرح وقایہ وعمدة الرعاۃ (ج ۲ ص ۷۷، قبیل باب ایقاع الطلاق)

حقیقت یہ ہے کہ یہ آیت مسلک جمہور کے خلاف نہیں بلکہ خود ان کے مسلک کی دلیل ہے، تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة الاثاث (۵۵ تا ۵۴)۔

روافض کا دوسرا استدلال نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے ہے "من أحدث فی أمرنا هذا ما لیس منه فہو رد" رواہ البخاری فی صحیحہ (ج ۱ ص ۲۷، کتاب الصلح، باب اذا اصطلاحوا علی صلح جوری) ومسلم فی صحیحہ (ج ۲ ص ۷۷، کتاب الاقضیۃ، باب نقض احکام الباطلۃ) عن عائشہؓ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

یہ اس مسئلہ کی حقیقت تھی، اب کچھ عرصہ سے بہت سے اسلامی ممالک کی حکومتیں ایسے قوانین بنا رہی ہیں جن میں بیک وقت دی ہوئی تین طلاقوں کو موجب تفلّیظ نہیں قرار دیا گیا، اس کی وجہ عموماً یہ بیان کی جاتی ہے کہ لوگ تین طلاقوں کی حقیقت سے بیخبر ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ تین سے کم میں طلاق واقع نہیں ہوتی اس لئے ہمیشہ تین طلاقیں دیتے ہیں، اس طرح خاندان کے خاندان اُجڑ گئے ہیں۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ خرابی قانون کی نہیں بلکہ قانون سے ناواقفیت کی ہے اور اس کا علاج قانون بدلنا نہیں بلکہ عوام کو طلاق کے اسلامی احکام سے باخبر کرنا ہے، جس کا طریقہ یہ ہے کہ نشر و اشاعت کے تمام ذرائع کام میں لا کر اس جہالت کو دور کیا جائے۔ نیز چونکہ تین طلاقیں دینا شرعاً ناجائز اور گناہ ہے اس لئے اسلامی حکومت کیلئے اس بات کی بھی گنجائش ہے کہ وہ بیک وقت تین طلاقیں دینے کو قابلِ تحریم قرار دیدے، چنانچہ سعید بن منصور نے حضرت انسؓ سے نقل کیا ہے "أَنَّ عُمَرَ كَانَ إِذَا أُتِيَ بِرَجُلٍ طَلَّقَ امْرَأَتَهُ ثَلَاثًا أَوْ جَعَلَ ظَهْرَهُ"۔

بہر حال جہالت سے پیدا ہونے والی مذکورہ خرابی کی بناء پر شریعت کے احکام کو بدلنے کا کوئی جواز نہیں ہے واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) چونکہ کٹھی تین طلاقیں دینا بدعت اور حرام ہے لہذا حدیث مذکور کی رو سے وہ بھی مردود ہے۔

لیکن ظاہر ہے کہ یہ استدلال درست نہیں اس لئے کہ حدیث کا مقصود صرف یہ بتلانا ہے کہ دین میں کوئی ایسی بات شامل کرنا جو دین کا حصہ نہیں وہ مردود ہے۔ چنانچہ کٹھی تین طلاقیں دینا بھی بدعت ہونے کی حیثیت سے مردود ہے اور شریعت اس کی اجازت نہیں دیتی، رہا تین کٹھی طلاقوں کا واقعہ جو نایاب دوسری بات ہے جو حدیث مذکور کا موضوع نہیں اور متعدد دلائل سے اس کا واقع ہونا ثابت ہے۔ واللہ اعلم ۱۲ رشید اشرف سیفی

(حاشیہ صفحہ ۱۷۸)

۱۔ قال الحافظ: وسندہ صحیح۔ فتح الباری (ج ۹ ص ۳۶۱) باب من جَوَّزَ الطَّلَاقَ الثَّلَاثَ - ۱۲ مرتب

۲۔ طَلَقَاتِ ثَلَاثَةٍ مَعْلُوقَاتُ تَفْصِيلِ بَحْثِ كَلِّهِ تَكْمِلَةُ فَتْحِ الْمَلِمْ (ج ۱ ص ۱۵۲ تا ۱۶۰) باب طَلَقِ الثَّلَاثِ -

نیز دیکھیے عمدۃ الاثر فی حکم طَلَقَاتِ الثَّلَاثِ، مؤلفہ حضرت مولانا محمد سرفراز خاں صاحب حفظہ اللہ و رعاه - ۱۲

مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی امرک بیدک

تفویض طلاق اگر "امرک بیدک" کے ذریعہ کی جائے تو وہ مجلس پر منحصر ہوتی ہے الا یہ کہ "متی شئت" وغیرہ کے الفاظ کے ذریعہ اس کو عام کر دیا گیا ہو،

پھر اس میں اختلاف ہے کہ اس سے کتنی طلاقیں واقع ہوتی ہیں، حنفیہ کا مسلک یہ ہے کہ نیت کرنے پر اس سے ایک طلاق بائن واقع ہوتی ہے الا یہ کہ زوج نے تین کی نیت کی ہو، حضرت عمرؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ بھی ان الفاظ سے ایک طلاق کے قائل ہیں۔

امام مالکؒ کے نزدیک عورت کے فیصلہ کا اعتبار ہے یعنی عورت جتنی چاہے طلاقیں واقع کر سکتی ہے، امام احمدؒ کا بھی یہی قول ہے، حضرت عثمان غنیؓ اور حضرت زید بن ثابتؓ سے بھی یہی مسلک مروی ہے۔

امام شافعیؒ کے نزدیک زوج کی نیت کا اعتبار ہے اور دو کی نیت بھی ان کے نزدیک معتبر ہے اور ایسی صورت میں طلاق رجعی واقع ہوگی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی الخيار

"اختاری" کے ذریعہ تفویض طلاق بھی مجلس پر منحصر ہوتی ہے البتہ اس کے حکم میں تھوڑا سا اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک اگر عورت اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی، اور اگر زوج کو اختیار کرے تو کوئی طلاق واقع نہ ہوگی، حضرت عمر فاروقؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔ نیز تین کی نیت کا زوجین میں سے کسی کی جانب سے بھی اعتبار نہیں۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب اور ہدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳، الباب الخامس فی التخییر والتملیک) اور بذل الجہود (ج ۱۰ ص ۳۱۱ و ۳۱۲، باب فی امرک بیدک) سے ماخوذ ہے، وراجع "البذل" للفتاویٰ ۱۲ مرتب

۲۔ البتہ ان دونوں حضرات کی دوسری روایت یہ ہے کہ اپنے نفس کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی کما نقل الترمذی فی الباب ۱۲ مرتب

امام شافعیؒ کے نزدیک عورت کے اپنے آپ کو اختیار کرنے کی صورت میں ایک طلاق رجعی واقع ہوگی اور شوہر کو اختیار کرنے پر حنفیہ کے مسلک کے مطابق کچھ نہ ہوگا۔ اور تین کی نیت کرنے پر تین طلاقیں واقع ہوں گی۔

امام احمدؒ کے نزدیک عورت اگر اپنے نفس کو اختیار کرے تو ایک طلاق بائن واقع ہوگی اور اگر شوہر کو اختیار کرے تو بھی ایک طلاق رجعی واقع ہوگی، حضرت علیؓ سے بھی یہی مروی ہے۔
حدیث باب امام احمدؒ کے خلاف حجت ہے جس میں حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں
”خیرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فاخترناہ أفکان طلاقاً؟“ اس میں استفہام انکاری ہے یعنی اس سے کوئی طلاق واقع نہیں ہوتی واللہ اعلم۔

باب ماجاء فی المطلقۃ ثلاثا لاسکنی لہا ولا نفقة

عن الشعبی قال: قالت فاطمة بنت قیس: ”طلقتنی زوجی ثلاثا علی عہد النبی صلی اللہ علیہ وسلم، فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: ”لا سکنی لک ولا نفقة....“ قال عمر لا ندع کتاب اللہ وستة نبینا صلی اللہ علیہ وسلم بقول امرأة لا ندری أحفظت أم نسیت۔

اصول فقہ کی بعض کتابوں میں ”لاندری أحفظت أم نسیت“ کے بجائے
”لاندری أصدقت أم کذبت“ کے الفاظ نقل کئے گئے ہیں جن کو بہت سی بنا کر بعض منکرین حدیث نے احادیث میں شک ڈالنے کی کوشش کی ہے، چنانچہ مصر کے مشہور مغرب زدہ اور تہجد پسند مصنف احمد امین مصری نے اپنی کتاب فخر الاسلام میں یہ الفاظ نقل کر کے اس سے دو
۱۔ مذکور تفصیل ترمذی کے زیر بحث باب، فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۸۱)، باب تفویض الطلاق اور بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۳) سے ماخوذ ہے۔

امام مالکؒ کے نزدیک اگر زوجہ مدخول بہا ہو تو تین طلاقیں واقع ہوں گی اور اگر غیر مدخول بہا ہو تو زوج کی طرف سے ایک کا دعویٰ بھی قبول کیا جائے گا۔ مکافی فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۸۱) ۱۲ مرتب
۲۔ الحدیث أخرجه مسلم (ج ۱ ص ۲۸۵) باب المطلقۃ البائن لافقة لہا، وابوداؤد (ج ۱ ص ۱۸۱) باب فی نفقة المبتوتۃ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے مسلم الثبوت (ج ۲ ص ۱۲) مسأله: الأكثر الأصل فی الصحابة العدالة، نیز صاحب ہدایہ نے بھی یہ الفاظ ذکر کئے ہیں ”لاندری صدقت أم کذبت حفظت أم نسیت“ دیکھئے (ج ۲ ص ۲۲۲) باب النفقة ۱۲ مرتب

نتیجہ نکالے ہیں، ایک یہ کہ صحابہ بعض اوقات ایک دوسرے کی تکذیب کر دیا کرتے تھے جس سے معلوم ہوا کہ عدالت صحابہ کے مسئلہ کو یقینی سمجھ لینا غلط ہے، دوسرے یہ کہ حضرت عمرؓ نے ایک حدیث کو حجت تسلیم کرنے سے انکار کر دیا۔

لیکن حقیقت یہ ہے کہ احمد امین مصری صاحب کے یہ دونوں اعتراض بالکل بے بنیاد ہیں، جہاں تک پہلی بات کا تعلق ہے اس کا مدار ”اصدقت أم كذبت“ کے الفاظ پر ہے، شیخ مصطفیٰ حسنی سبائی نے اپنی کتاب ”السنة ومكانتها في التشريع الاسلامي“ میں لکھا ہے کہ میں نے اس روایت کو حدیث کی تمام مروجہ کتابوں میں دیکھا لیکن کہیں بھی مجھے ”صدقت أم كذبت“ کے الفاظ نہیں ملے^(۱)، نیز علامہ ابن القیمؒ ”لا ندری صدقت أم كذبت“ کے بارے میں فرماتے ہیں ”غلط ليس في الحديث (۲)“ البتہ یہ الفاظ مسند امام ابو حنیفہؒ کی ایک روایت میں موجود ہیں (مسند ابی حنیفہؒ ص: ۱۴۵) اور ان کی توجیہ یہ ہے کہ ”صدقت“ أصابت کے معنی میں ہے اور کذبت أخطأت کے معنی میں ہے۔ اور کلام عرب میں ایسا استعمال معروف ہے۔ لہذا حضرت عمرؓ کے بارے میں یہ سمجھنا درست نہیں ہے کہ انہوں نے کسی صحابیہ کے بارے میں جان بوجھ کر جھوٹ بولنے کی نسبت کی ہے۔

رہا حضرت عمرؓ کا قول ”لا ندری احفظت أم نسيت“ اس سے نہ کسی کی تکذیب لازم آتی ہے نہ ہی اس سے یہ نتیجہ نکالنا درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے محض اپنی رائے کی بناء پر روایت کو رد کر دیا تھا، حقیقت یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کے پاس حضرت فاطمہؓ کی روایت کے مقابلہ میں قرآن و حدیث کے مستحکم دلائل موجود تھے، وہ یہ سمجھتے تھے کہ حضرت فاطمہؓ کی روایت مجمل ہے اور اس کا سیاق معلوم نہیں کہ آپ نے کن حالات میں نفقہ اور سکنی دینے سے انکار فرمایا ہے، عین ممکن ہے کہ نبی کریم ﷺ نے جو ان کے لئے نفقہ اور سکنی مقرر نہیں فرمایا وہ کسی ایسے سبب کی بناء پر ہو جو حضرت فاطمہؓ کے ساتھ خاص ہو، ہو سکتا ہے کہ حضرت فاطمہؓ کو اس سبب کی طرف توجہ نہ ہو یا وہ سبب انہیں یاد نہ رہا ہو اور انہوں نے عدم نفقہ اور عدم سکنی کو ایک عام حکم قرار دیدیا ہو،

(۱) دیکھئے ”دین اسلام میں سنت و حدیث کا مقام“ ترجمہ السنۃ ومكانتها الخ مولانا احمد حسن ٹوکی اصل کتاب احقر کو مل سکی۔ ۱۲ مرتب

(۲) تہذیب الامام ابن القیمؒ بہامش مختصر سنن أبی داؤد (ج: ۳ ص: ۱۹۴، رقم ۲۱۹۶) باب من أنکر ذلک علی فاطمة ۱۲ مرتب

حضرت عمرؓ کا مذکورہ عمل نہ انکارِ حدیث ہے نہ ہی اس سے انکارِ حدیث پر استدلال کیا جاسکتا ہے، روایات میں اس قسم کی جرح و تنقید کہ ایک روایت کو دوسرے کے ذریعہ مقید یا مخصوص کر دیا جائے ہر دور میں جاری رہا ہے، آگے تحقیق سے یہ بات سامنے آئے گی کہ حضرت عمرؓ کا یہ خیال بالکل صحیح تھا کہ حضرت فاطمہؓ کے واقعہ سے جو عموم سمجھا جا رہا ہے حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس عموم کے ساتھ نفقہ اور سکنی کی نفی نہیں فرمائی۔

مسئلة الباب : فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ مطلقہ رجعیہ اور متبوتہ حاملہ عدت کے دوران نفقہ اور سکنی دونوں کی مستحی ہوتی ہے البتہ متبوتہ غیر حاملہ کے بارے میں اختلاف ہے، اس بارے میں تین مذاہب ہیں

- ① امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کا مسلک یہ ہے کہ متبوتہ غیر حاملہ کا نفقہ اور سکنی بھی مطلقاً شوہر پر واجب ہے، حضرت عمر بن الخطابؓ اور حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کا بھی یہی مسلک ہے، نیز سفیان ثوریؒ، ابراہیم نخعیؒ، ابن شبرمہؒ، ابن ابی لیلیٰؒ وغیرہ بھی اسی کے قائل ہیں۔
 - ② امام احمدؒ، امام اسحقؒ اور اہل ظاہر کا مسلک یہ ہے کہ اس کے لئے نفقہ ہے نہ سکنی، حضرت علیؓ، حضرت ابن عباسؓ اور حضرت جابرؓ کی طرف بھی یہی قول منسوب ہے، نیز حسن بصریؒ، طاؤسؒ، عطاء بن ابی رباحؒ کا بھی یہی مسلک ہے۔
 - ③ امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک سکنی واجب ہے نفقہ واجب نہیں، فقہا سب سے اور حضرت عائشہؓ کا بھی یہی مسلک ہے۔
- عدمِ نفقہ اور عدمِ سکنی پر امام احمدؒ وغیرہ کا استدلال حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے ہے۔

امام مالکؒ اور امام شافعیؒ عدمِ نفقہ پر حضرت فاطمہؓ ہی کی روایت سے استدلال کرتے ہیں البتہ فرماتے ہیں کہ «أَسْكُنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وَجْدِكُمْ وَلَا تُقَارِرُوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ» کی آیت سکنی کے بارے میں حضرت فاطمہؓ کی روایت کے معارض ہے لہذا

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل عمدۃ القاری (ج ۲۰ ص ۳۸۶)، باب قصۃ فاطمہ بنت قیس (کتاب الطلاق)،

احکام القرآن للبخاری (ج ۳ ص ۴۵۹)، باب السکنی للمطلقة (تہذیب الإمام ابن القیم بیہش مختصر سنن ابی داؤد

للمندری (ج ۳ ص ۱۹۱ و ۱۹۲) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ مرتب

۲۔ سورہ طلاق آیت (۶) پ ۱۲ م

ہم نے روایت کو ترک کر دیا اور کتاب اللہ کو اختیار کر لیا،

حضرات اخناف کے دلائل :

① وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ ۝ اس آیت میں متاع سے

نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں چنانچہ آیت کا سیاق یہی ہے اس لئے کہ اس آیت سے قبل ”وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِّأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ“ الایہ کی آیت آئی ہے جس میں ”متاعاً“ سے بالاتفاق نفقہ اور سکنی دونوں مراد ہیں، پھر چونکہ کسی کو یہ دہم ہو سکتا تھا کہ نفقہ اور سکنی ”متوفیٰ عنہا زوجہا“ کے ساتھ خاص ہے اس لئے اس دہم کے دفعیہ کے لئے فرمایا گیا وَلِلْمُطَلَّاتِ مَتَاعٌ بِالْمَعْرُوفِ“ یعنی نفقہ اور سکنی ”متوفیٰ عنہا زوجہا“ کے ساتھ مطلقات کے لئے بھی ہے اور مطلقات کا لفظ عام ہے جو مطلقہ رجعیہ اور مبنوتہ دونوں کو شامل ہے۔

② ”اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَا تَضَارُّوهُنَّ لِنُضَيْقٍ“

عَلَيْهِنَّ“

امام جصاصؒ نے اس آیت سے تین طریقوں سے مسلک اخناف کو ثابت کیا ہے۔

(الف) جس طرح سکنی ایک مالی حق ہے اور اس آیت کی رو سے واجب ہے،

اسی طرح نفقہ بھی مالی حق ہونے کی وجہ سے واجب ہوگا

(ب) ”وَلَا تَضَارُّوهُنَّ“ سے مطلقات کو ضرر پہنچانے سے روکا گیا ہے اور ضرر جس طرح

عدم سکنی سے لاحق ہوتا ہے اسی طرح عدم نفقہ سے بھی لاحق ہوتا ہے۔

(ج) لِنُضَيْقٍ عَلَيْهِنَّ“ تنگی اور تضیق جس طرح عدم سکنی میں ہے اسی طرح عدم

نفقہ میں بھی ہے۔

۱۔ ان حضرات کے استدلال کو ایک دوسرے طرز پر بھی بیان کیا گیا ہے کہ ”اَسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ“ سے مطلقاً سکنی کا ثبوت ہوا اور اسی آیت کے اگلے حصہ ”وَلَا تَضَارُّوهُنَّ“ سے اولادِ حملِ فالفقوا علیہن حتی یضعن حملہن سے معلوم ہو رہا ہے کہ نفقہ بھی واجب، البتہ وجوب نفقہ حاملہ ہونے کی قید کے ساتھ مقید ہے فظہرانہ لا نفقۃ لہا إذا لم تکن حاملاً، اس صورت میں ان کا استدلال مفہوم مخالف سے ہو گا جو شوافع وغیرہ کے ہاں محبت ہے دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۴۸) باب قصۃ فاطمۃ بنت قیس ۱۲ مرتب عقی عنہ

۲۔ سورۃ البقرہ آیت (۲۴۱) پ ۱۲ م

السبتہ یہاں یہ سوال ہو سکتا ہے کہ جب ہر مطلقہ کے لئے ایام عدت میں نفقہ اور سکنی واجب ہے پھر آگے "وَإِنْ كُنَّ أُولَاتٍ حَمْدٍ فَأَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ حَتَّى يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" کے بیان کی کیا حاجت ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ "أولات حمل" کی قید احترازی نہیں اور نہ ہی ہمارے نزدیک مفہوم مخالف حجت ہے اور مطلقہ حاملہ کو مستقل طور پر ذکر کرنے میں یہ حکمت ہے کہ حاملہ کی عدت بسا اوقات طویل ہو جاتی ہے ایسی صورت میں شوہر کی جانب سے خدشہ ہو سکتا تھا کہ وہ اتفاق کو ترک کر دے اس لئے تنبیہ کی گئی کہ یہ نفقہ وضع حمل تک واجب ہے خواہ کتنا ہی وقت گزر جائے۔

(۳) سنن دارقطنی میں عثمان بن احمد الدقاق نا عبد الملك بن محمد ابو قلابہ نا أبي نازح بن أبي العالية عن أبي الزبير عن جابر عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: المطلقة ثلاثا لها السكنى والنفقة۔

اس حدیث میں دارقطنی کے شیخ اور شیخ الشیخ کے سوا تمام رجال مسلم کے رجال ہیں اور یہ دونوں مختلف فیہ راوی ہیں لہذا یہ حدیث حسن سے کم نہیں ہے۔

۱۔ حضرات اخاف کے دلائل سے یہاں تک کی بحث تکلمہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۰ و ص ۲۲۱) اور احکام القرآن للجبص (ج ۳ ص ۲۵۹ و ۲۶۰) باب السكنى المطلقة، سے ماخوذ ہے تعبیر مرتب کی ہے۔

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم نے تکلمہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۲۰) میں مذکورہ آیت سے وجوب نفقہ للمبتوتہ کی ایک اور وجہ بھی ذکر کی ہے چنانچہ فرماتے ہیں "أَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ قَرَأَ هَذِهِ الْآيَةَ اسْكِنُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَكَنْتُمْ وَ أَنْفِقُوا عَلَيْهِنَّ مِنْ وَجْدِكُمْ كَمَا ذَكَرَهُ الْآكُوسِيُّ فِي رَوْحِ الْمَعَانِي (ج ۲ ص ۱۳۹) وَلَا تَنْزِلُ الْقِرَاءَةُ الشَّاذَّةُ عَنْ كَوْنِهَا فِي مَنْزِلَةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ - ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۳ ص ۵۹، رقم ۵۹) کتاب الطلاق ۱۲ م

۳۔ كما حقق العلامة العثماني في إعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵) باب أن المطلقة المبتوتة لها السكنى والنفقة - ۱۲ مرتب
۴۔ چنانچہ عثمان بن احمد الدقاق کو خود امام دارقطنی نے ثقہ قرار دیا ہے اور حافظ ذہبی نے "صدوق في نفسه" کہا ہے، دیکھئے میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۳، رقم ۵۴۸۶)۔

اور عبد الملك بن محمد ابو قلابہ امام ابو داؤد نے انہیں "أمن مأمون" قرار دیا ہے، ابن جریر کہتے ہیں "ما رأيت أحفظ منه" اور حافظ ذہبی فرماتے ہیں "مكثر صاحب حديث وفضل" میزان الاعتدال (ج ۲ ص ۶۱۳، رقم ۵۲۴۵) ۱۲ مرتب
۵۔ اس روایت کے روادے سے متعلق مزید تحقیق کے لئے دیکھئے اعلال السنن (ج ۱ ص ۲۹۵ و ۲۹۶) اور تکلمہ فتح الملہم (ج ۱ ص ۲۵۵ و ۲۵۶) ۱۲ مرتب

(۴) طحاوی میں حضرت فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے بارے میں مذکور ہے کہ حضرت عمرؓ

نے اس کو سُنکر فرمایا "لسنا بتارکي آية من كتاب الله تعالى وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم
لقول امرأة لعلمها أو همت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكني والنفقة" یہ وجوہ
سکني و نفقة کے حق میں صریح حدیث مرفوع ہے۔

البتہ اس پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ ابراہیم نخعی کا سماع حضرت عمرؓ سے نہیں ہے۔
اس کا جواب یہ ہے کہ ابراہیم نخعی کی مراسیل باتفاق جمہور مقبول ہیں چنانچہ حافظ ابن عبد البر
التمہید میں فرماتے ہیں "أن مراسيل النخعي صحيحة"

اس پر بعض لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں کہ امام بیہقیؒ نے فرمایا کہ یہ حکم ابراہیم نخعی کی ان مراسیل
کا ہے جو حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے مروی ہیں نہ کہ تمام مراسیل کا۔
لیکن امام بیہقیؒ کا یہ قول جمہور محدثین کے خلاف ہے جنہوں نے ابراہیم نخعیؒ کی مراسیل کو علی الاطلاق
قبول کیا ہے۔

(۵) پھر مذکورہ بحث تو طحاوی کی مذکورہ بالا روایت کے بارے میں تھی جس میں حضرت عمرؓ کی
طرف سے یہ تصریح مروی ہے کہ "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لها السكني
والنفقة" اور حضرت عمر فاروقؓ کے یہ الفاظ تو صحیح مسلم میں مروی ہیں "لا تترك كتاب الله و

۱۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۵) باب النفقة والسكنى لمعتدة الطلاق ۱۲ م

۲۔ اس کو امام طحاوی کے علاوہ قاضی اسماعیل نے بھی ذکر کیا ہے کما نقل الماردینی صاحب الجوہر النقی فی
ذیل سنن الکبریٰ للبیہقی (ج ۴ ص ۴۹) کتاب النفقات، باب من قال لها النفقة، نیز علامہ ابن حزم نے بھی
اسے المحلی (ج ۱۰ ص ۲۹۸ و ۲۹۹) احکام العدة میں ذکر کیا ہے۔ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) کذا فی التکملة (ج ۱ ص ۲۰۵) ۱۲ م

۴۔ کما نقل المبارکفوری فی تحفة الأخوی (ج ۲ ص ۲۱۳) باب زیر بحث۔ ۱۲ م

۵۔ چنانچہ خود حافظ ابن حجرؒ نے تہذیب التہذیب میں کہا ہے "وجاعة من الأئمة متحوا مراسيله" کذا نقل
المبارکفوری فی تحقیقہ (ج ۲ ص ۲۱۳)۔

نیز حافظ ابن عبد البرؒ فرماتے ہیں "مراسيله عن ابن مسعود وعمر صحاح كلها وما أرسل منها أقوى من أن تری

أسند، حکاہ یحیی القطان وغیرہ" کذا فی الجوہر النقی فی ذیل البیہقی (ج ۴ ص ۴۹) باب من قال لها النفقة۔ ۱۲ مرتب

۶۔ (ج ۱ ص ۳۸ و ۳۹) ۱۲ م

سنة نبينا صلى الله عليه وسلم لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت لها السكنى و النفقة، جس سے اتنی بات واضح ہے کہ حضرت عمرؓ کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کا واقعہ کتاب اللہ اور سنت رسول دونوں کے معارض تھا، جس کا مطلب یہ کہ حضرت عمرؓ کے پاس فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کے خلاف کوئی صریح حدیث موجود تھی، اور اصول حدیث میں یہ بات طے ہو چکی ہے کہ اگر کوئی صحابی "السنة کذا" کہے تو اس کا یہ قول حدیث مرفوعہ کے حکم میں ہے۔

بعض حضرات نے "سنة نبينا" کی زیادتی کو غیر صحیح قرار دینے کی کوشش کی ہے لیکن مسلم کی صحیح روایت میں ان الفاظ کے آنے کے بعد یہ اعتراض قابل اعتناء نہیں۔

رہی فاطمہ بنت قیس کی روایت سو اس کے متعدد جوابات دیئے گئے ہیں۔
 سکنی کے باب میں شوافع وغیرہ کی جانتی ہے یہ جواب دیا گیا ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے شوہر اور ان کے گھروالوں کے خلاف زبان درازی کیا کرتی تھیں اس لئے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو شوہر کے گھر سے ہٹا دیا۔

دوسری وجہ صحیحین میں حضرت عائشہؓ وغیرہ سے یہ مروی ہے کہ فاطمہ بنت قیس اپنے

لے دیکھئے فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۲۱، مقدمہ) قول الصحابی أو اتا بی من السنة کذا اہل ہو فی حکم الرفع۔ ۱۲ مرتب
 لے مذکورہ اعتراض سے متعلق تفصیل کے لئے دیکھئے تہذیب الامام ابن قیم الجوزیہ بہا مش مختصر سن ابی داؤد للمنذری (ج ۱ ص ۱۹۳، باب من أنکر ذلک علی فاطمة)۔

اس اعتراض کے جواب اور "وسنة نبينا" کی زیادتی کے متعدد شواہد و متابعات کے لئے دیکھئے الجوہر النقی بذیل البیہقی (ج ۲ ص ۱۲۱، باب من قال لها النفقة) ۱۲ مرتب عفی عنہ

لے چنانچہ مشکوٰۃ میں شرح السنہ کے حوالہ سے حضرت سعید بن المسیبؓ کا اثر مروی ہے فرماتے ہیں "إنما نقلت فاطمة بطول لسانها علی أحمائها" دیکھئے (ج ۲ ص ۱۱۲، رقم ۳۳۲۶) باب العدة۔ ۱۲ مرتب

لے مذکورہ جواب کے لئے دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸۳) باب المطلقة البائن لا نفقة لہا۔ ۱۲ م
 لے چنانچہ بخاری (ج ۲ ص ۸۰) کتاب الطلاق، باب المطلقة إذا خشی علیہا أن یقتنم علیہا الخ میں روایت آئی ہے "عن عروة أن عائشة أنکرت ذلك علی فاطمة، وزاد ابن ابی الزناد عن هشام عن أبیہ عابت عائشة أشد العیب وقالت إن فاطمة كانت فی مکان وحش فخیف علی ناحیتها فلذلك أخص لہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔"

اس روایت سے حضرت عائشہؓ کی فاطمہ بنت قیس پر شدید ناراضگی بھی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

شوہر کے گھر میں تنہا ہونے کی وجہ سے وحشت محسوس کرتی تھیں اس لئے آپ نے ان کو حضرت
عبداللہ بن ام مکتومؓ کے گھر میں عدت گزارنے کی اجازت دی۔

ربا نفقہ کا معاملہ بعض احناف نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ ان کے شوہر کے وکیل
نے انہیں نفقہ کی ایک مقدار بھیجی تھی لیکن فاطمہ بنت قیس اس کو کم سمجھ رہی تھیں، اور زائد کی طلب
تھیں، ممکن ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس زائد مقدار کو منع فرمایا ہو، لہذا حدیث مذکور میں
نفقہ نہ ہونے سے مراد مطلق نفقہ کی نفی نہیں بلکہ اس مطلوب زیادتی کی نفی ہے۔

دوسرا جواب امام طحاویؒ نے دیا ہے اور وہ یہ کہ قرآن کریم میں ”لَا تُخْرِجُوهُنَّ مِنْ
بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخْرُجْنَ“ کے ساتھ ”إِلَّا أَنْ يَأْتِيَنَّ بِعَاقِبَةٍ مُبَيَّنَةٍ“ کا استثناء آیا ہے اور
زبان درازی بھی ”فاحشہ مبینہ“ میں داخل ہے اس کی بنا پر فاطمہ بنت قیس سبکی سے محروم
رہیں اور جب شوہر کے گھر میں نہ رہیں اور یہ گھر میں نہ رہنا بھی خود انہی کے عمل سے ہوا تو وہ
”فاحشہ مبینہ“ کے تحت داخل ہو کر نشوز ہوا اور نشوز کے بعد نفقہ واجب نہیں ہوتا۔ اس
مقام پر امام جصاص کے کلام کا حاصل بھی یہی ہے۔

احقر کے نزدیک فاطمہ بنت قیس کے واقعہ کی سبب بہتر توجیہ یہی ہے کہ جب شوہر کے گھر
کی سکونت ختم ہو گئی خواہ فاطمہ بنت قیس کی وحشت کی وجہ سے یا خوف کی وجہ سے یا خود ان کی زبان
درازی کی وجہ سے تو ان کا نفقہ بھی ساقط ہو گیا اس لئے کہ نفقہ احناس کی جزا ہے اور

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

واضح ہے کہ خصوصی حالات کے تحت دی جانے والی اجازت کو انہوں نے عام الفاظ کے ساتھ بیان کر دیا۔

عبداللہ بن ام مکتوم کے گھر میں رہنے کی اجازت کا ذکر صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۳ و ۴۸۵) کی مختلف روایات میں آیا ہے۔
واضح رہے کہ عبداللہ بن ام مکتومؓ ان کے چچا زاد بھائی تھے جیسا کہ سنن نسائی (ج ۲ ص ۱۱۱)، الرخصۃ فی خروج

المبتوتۃ من بیتھا الخ) کی روایت سے معلوم ہوتا ہے۔ ۱۲ مرتب عفی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۱۱)

۱۔ جواب مسلم (ج ۱ ص ۴۸۳) میں خود حضرت فاطمہ بنت قیس کی روایت سے سمجھ میں آتا ہے۔ ۱۲ م

۲۔ سورۃ طلاق آیت (۱) پ ۱۲ م

۳۔ شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳۶ و ۳۷) باب المطلقۃ طلاقاً یا ثناً الخ۔ ۱۲ م

۴۔ دیکھئے احکام القرآن (ج ۳ ص ۲۶) باب السکنی للمطلقۃ، سورۃ طلاق۔ ۱۲ م

احتباس فوت ہو گیا۔

السبۃ ان تمام توجیہات پر سنن نائی کی اس روایت سے اشکال ہوتا ہے جس میں حضرت فاطمہ بنت قیسؓ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ مروی ہیں "انما النفقة والسكنى للمرأة اذا كان لزوجها عليها الرجعة" ان الفاظ کا ظاہر یہ بتلا رہا ہے کہ یہ حکم فاطمہ بنت قیس کے ساتھ خاص نہیں بلکہ ہر بیوتہ کے لئے عام ہے۔ اس روایت کا کوئی تسلی بخش جواب احقر کی نظر سے نہیں گزرا سوائے اس کے کہ یوں کہا جائے کہ یہ الفاظ راوی کا تصرف ہیں۔ واللہ سبحانہ و تعالیٰ اعلم۔

باب ماجاء لاطلاق قبل النکاح

عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم:

۱۔ لیکن مسلم (ج ۱ ص ۴۴۴، المطلقۃ البائن لا نفقة لها) میں عبید اللہ بن عبد اللہ بن عتبہ کی روایت میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے یہ الفاظ آئے ہیں "لا نفقة لك" اس کے بعد راوی کہتے ہیں "فاستأذنتہ فی الانتقال فأذن لها" جس کا ظاہر یہ ہے کہ عدم نفقہ کا حکم پہلے لگا اور احتباس بعد میں فوت ہوا، اس صورت میں مذکورہ توجیہ کا انطیاق مشکل ہے الایہ کہ یوں کہا جائے کہ نشوز کی وجہ سے احتباس ختم ہونا متعین ہو چکا تھا اس لئے عدم نفقہ بھی طے ہو گیا تھا اگرچہ اس جیسی روایات میں عدم نفقہ کا ذکر پہلے ہوا ہو اور احتباس کے ختم ہونے کا ذکر بعد میں ہوا ہو۔ ۱۲ مرتب

۲۔ (ج ۲ ص ۱۲) باب الرخصة فی ذلك - ۱۲ م

۳۔ السبۃ امام طحاویؒ نے اس کا تفصیلی جواب دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ یہ روایت کتاب اللہ اور سنت دونوں کے خلاف ہونے کی وجہ سے حجت نہیں، دیکھئے شرح معانی الآثار (ج ۲ ص ۳) باب المطلقة طلاقاً بائناً ما ذالها علی زوجها فی عدتها۔ علامہ عینیؒ نے بھی اسی جواب کو نقل کیا ہے، دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۳۰) باب قصۃ فاطمة بنت قیس - ۱۲ مرتب عفی عنہ

۴۔ امام طحاویؒ کے جواب کے بعد روایت کو راوی کے تصرف پر محمول کرنا قرین قیاس ہے - ۱۲ مرتب

۵۔ الحدیث أخرجه أبوداؤد بتغير وزيادة (ج ۱ ص ۱۹) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م

لا فذر ابن آدم فيملا يملك ولا عتق له فيملا يملك ولا طلاق له فيملا يملك -
 اس حدیث کی وجہ سے اس پر اتفاق ہے کہ اگر کوئی شخص غیر منکوحہ کو «انت طالق» کہے تو اس پر طلاق واقع نہ ہوگی خواہ بعد میں وہ عورت اس کی منکوحہ بن جائے۔
 البتہ اگر طلاق کی نسبت ملک کی طرف کی گئی ہو جیسے «ان نكحتك فانت طالق»
 تو اس کے بارے میں اختلاف ہے۔

حنفیہ کے نزدیک ایسی تعلیق مطلقاً درست ہو جاتی ہے۔
 جب کہ شافعیہ اور حنابلہ کے نزدیک لی الاطلاق اس قسم کی تعلیق باطل ہے۔
 مالکیہ کے نزدیک اس میں تفصیل ہے کہ اگر تعلیق میں عموم ہو یعنی تعلیق ایسی ہو جس کے بعد کسی بھی عورت سے نکاح کا امکان ہی باقی نہ رہے جیسے «كلما نكحت امرأة فهي طالق»
 تو ایسی تعلیق باطل ہے، البتہ اگر کسی خاص عورت یا کسی خاص علاقہ یا خاص قبیلہ اور زمانہ کی نسبت سے تعلیق کی جائے تو ایسی تعلیق درست ہو جاتی ہے مثلاً «ان نكحت فلانة» یا «ان نكحت من بلدة كذا أو من قبيلة كذا» یا «ان نكحت في هذا الشهر» امام اوزاعی، ابن ابی لیلیٰ وغیرہ کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام ترمذی نے سفیان ثوری کا مسلک بھی یہی نقل کیا ہے۔

عموم کی صورت میں تعلیق کے درست نہ ہونے کی وجہ ان حضرات کے نزدیک یہ ہے کہ یہ ایک حلال چیز یعنی نکاح کو بالکلیہ حرام کر دینے کے مرادف ہے جس کا اختیار کسی انسان کو نہیں ہے۔

۱۔ اسی طرح اگر عتق کو منسوب الی الملك کیا جائے اور کہا جائے «ان ملكتك فانت حر» یا منسوب الی سبب الملك کیا جائے اور کہا جائے «ان اشتريتك فانت حر» تو یہ تعلیق حنفیہ کے نزدیک درست ہے۔ اس اصولی مسئلہ کی تفصیل کے لئے دیکھئے نور الانوار (ص ۵۵) بحث الوجوه الفاسدة، الوجہ الثانی - ۱۲ مرتب

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے بذل المجہود (ج ۱۰ ص ۲۴۳ و ۲۴۴) باب فی الطلاق قبل النکاح - ۱۲ م
 ۳۔ ابراہیم نخعی کا ایک اثر بھی ان کی دلیل ہے، فرماتے ہیں «إذا وقت امرأة أو قبيلة جاز وإذا عم كل امرأة فليس بشئ» رواہ عبد الرزاق فی مصنفہ (ج ۶ ص ۴۲۱، رقم ۱۱۴۴۱)
 باب الطلاق قبل النکاح - ۱۲ مرتب

شافعیہ اور حنابلہ کا استدلال حدیثِ باب سے ہے جس میں ارشاد ہے » ولا طلاق

له فيما لا يملك »

احناف کی جانب سے اس کا جواب یہ ہے کہ طلاق مضاف الی المملک کو طلاق فی غیر المملک نہیں کہا جاسکتا کیونکہ طلاق کا وقوع حصولِ ملک کے بعد ہوگا، لہذا حدیثِ باب سے احناف کے خلاف استدلال درست نہیں، احناف کے نزدیک حدیثِ باب کا محمل طلاقِ تنجیزی یا وہ طلاق ہے جو معلق بغیر المملک ہو۔

اس توجیہ کی تائید مصنفؒ عبد الرزاق کے ایک اثر سے بھی ہوتی ہے » عن معمر عن الزهري في رجل قال : كل امرأة أتزوجها فهي طالق وكذا أمة اشتريها فهي حرة قال : هو كما قال قال معمر فقلت أوليس قد جاء عن بعضهم أنه قال لا طلاق قبل النكاح ولا عتاقة إلا بعد الملك قال إنما ذلك أن يقول الرجل امرأة فلان طالق وعبد فلان حرّ۔

خفیه کی دلیل مؤطا امام مالکؒ کی روایت ہے » عن سعيد بن عمرو بن سليم الزرقی أنه سأل القاسم بن محمد عن رجل طلق امرأة إن هو تزوجها قال فقال القاسم بن محمد إن رجلاً جعل امرأة عليه كظهر أمه إن هو تزوجها فأمره عمر بن الخطاب ، إن هو تزوجها لا يقربها حتى يكفر كفارة المتظاهرين۔ مصنف عبد الرزاق وغیرہ میں اس طرح کے اور بھی آثار صحابہ کرامؓ سے مروی ہیں۔ واللہ اعلم۔

۱۔ (ج ۶ ص ۲۱، ۲۲، ۱۱۴۴) ۱۲ م

۲۔ (ص ۱۵) ظہار الحر، کتاب الطلاق - ۱۲ م

۳۔ حناکچہ روایت ہے » عن محمد بن قيس قال سألت إبراهيم والشعبي عن الطلاق قبل النكاح فقالا سمى الأسود امرأة فوقت إن تزوجها فهي طالق فسأل عن ذلك ابن مسعود فقال قد بانته منكم فاطبها إلى نفسها۔ رقم ۱۱۴۴

نیز روایت ہے » عن أبي سلمة بن عبد الرحمن أن رجلاً أتى عمر بن الخطاب فقال كل امرأة أتزوجها فهي طالق ثلاثاً فقال له عمر فهو كما قلت۔ رقم ۱۱۴۴

مصنف عبد الرزاق (ج ۶ ص ۲۱ و ۲۲) - ۱۳ مرتب

باب ماجاء ان طلاق الامة تطليقتان

عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: طلاق الامة تطليقتان وعدة تها حیضتان۔

یہ حدیث اس بارے میں احناف کی دلیل ہے کہ عدہ طلاق کے بارے میں بیوی کی حریت اور عدم حریت کا اعتبار ہے نہ کہ مرد کی، یعنی باندی دو طلاقوں سے مغلطہ ہو جائے گی اور حرہ تین طلاقوں سے خواہ شوہر کیسا ہی ہو۔

جبکہ امام شافعیؒ کے نزدیک مرد کی حریت و عدم حریت کا اعتبار ہے یعنی مرد اگر حر ہے تو اس کی بیوی تین سے کم میں مغلطہ نہ ہوگی اور اگر عبد ہے تو دو میں مغلطہ ہو جائے گی خواہ بیوی کیسی ہی ہو۔

شافعیہ کا استدلال حضرت عبداللہ بن عباسؓ وغیرہ کی روایت سے ہے "الطلاق بالرجال والعدة بالنساء"۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اول تو یہ روایت موقوف ہے دوسرے یہ شافعیہ کے مسلک پر صریح نہیں اس لئے کہ اس کا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ "الطلاق موکول الی الرجال" یعنی طلاق کا اختیار صرف مردوں کو ہے۔

شافعیہ کی دلیل کے برعکس حدیث باب تنقیہ کے مسلک پر بالکل صریح ہے البتہ اس روایت پر یہ اعتراض کیا گیا ہے کہ یہ مظاہر بن اسلم سے مروی ہے جو ضعیف ہیں۔

۱۔ الحدیث أخرجه ابن ماجه في سننه (ص ۱۵۱) باب في طلاق الامة وعدة تها - ۱۲ م

۲۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۳ ص ۱۲۱) فصل ویقع طلاق کل زوج الخ - ۱۲ م

۳۔ یہ روایت متعدد صحابہ کرام سے موقوفاً مروی ہے۔ دیکھیے سنن کبریٰ بیہقی (ج ۱، ص ۲۶۹ و ص ۲۷۰) باب ماجاء

فی عدد طلاق العبد الخ، کتاب الرجعة ۱۲ مرتب

۴۔ چنانچہ حافظ زلیحیؒ فرماتے ہیں "غریب مرفوعاً" نصیب الراہ (ج ۳ ص ۲۲۵) اور حافظؒ فرماتے ہیں:

لم أحده مرفوعاً، الدرایہ (ج ۲ ص ۱۲) ۱۲ مرتب

۵۔ کما قال الحافظ فی التقریب (ج ۲ ص ۲۵۵، رقم ۱۱۸۷) ۱۲ م

لیکن اس کا جواب یہ ہے کہ وہ ایک مختلف فیہ راوی ہیں امام ابن حبان نے ان کو ثقات میں شمار کیا ہے اور شیخ ابن ہمام نقل کرتے ہیں کہ امام حاکم نے "شیخ من اهل البصرة" کہا ہے، اور شیخ کالفظ الفاظ تعدیل میں سے ہے کما صرح به السيوطي۔ لہذا یہ روایت "حسن" سے کم نہیں، بالخصوص اس لئے بھی کہ سنن دارقطنی میں حضرت ابن عمر کی ایک روایت ہے بھی اس کی تائید ہوتی ہے "قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم طلاق الأمة اثنتان وعدتها حيضتان" یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن تائید و تقویت کے لئے کافی ہے۔ واللہ اعلم۔

باب ماجاء في الخلع

عن الربيع بنت معوذ بن عفراء انهما اختلفت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم فأمرها النبي صلى الله عليه وسلم وأمرت أن تعتد بحيضة -

۱۔ میزان الاعتدال (ج ۳ ص ۱۳۱، ۱۳۲) ۱۲ م

۲۔ فتح القدير (ج ۳ ص ۳۴۹) فصل و يقع طلاق كل زوج الخ ۱۲ م

۳۔ دیکھئے تقریب النور و تدرب (ج ۱ ص ۲۴۲) الثالثة عشرة في ألفاظ الجرح والتعديل ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۲ ص ۳۸، ۳۹) ۱۲ م

۵۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت ہے "السنة بالمرأة في الطلاق أو العدة"

دیکھئے (ج ۵ ص ۵۲) باب ما قالوا في العبد تكون تحت الحرية الخ -

اسی مقام پر حضرت علیؑ کا اثر ہے "الطلاق والعدة بالنساء"

نیز سنن کبریٰ بیہقی (ج ۳ ص ۳۰۰) باب ماجاء في عد طلاق العبد الخ میں حضرت ابن عباسؓ کا اثر

ہے "السنة بالنساء في الطلاق والعدة"

یہ تمام آثار صحابہ مذہب احناف کو ثابت کرتے ہیں نیز غیر مدرک بالقیاس ہونے کی وجہ سے مرفوع

کے حکم میں ہیں، ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۔ الحديث أخرجه النسائي (ج ۲ ص ۱۱۲) عدة المختلعة، وابن ماجه (ص ۱۲۸) باب عدة

المختلعة - ۱۲ م

اس باب میں پانچ مباحث ہیں :

خلع کے لغوی معنی | لفظ ”خلع“ سے نکلا ہے اس کے معنی اتارنے کے ہیں اور مناسبت یہ ہے کہ قرآن کریم نے میاں بیوی کو ایک دوسرے کا لباس قرار دیا ہے ارشاد ہے ”هَٰذَا لِبَاسُکُمْ وَانْتُمْ لِبَاسُکُمْ لَهَٰٓئِذَا“ اور خلع کے ذریعہ ایک دوسرے سے علیحدگی لباس اتار دینے کے مرادف ہے۔

چار قریب المعنی الفاظ | پھر اس باب میں چار الفاظ قریب المعنی مستعمل ہیں :

اور ان کے درمیان فرق | (۱) خلع (۲) طلاق علی مال (۳) فدیہ (۴) مباراة۔

حافظ ابن حجر نے فتح الباری میں علامہ قرطبیؒ نے اپنی تفسیر میں اور علامہ ابن رشد نے بدایۃ المجتہد میں ان کے درمیان یہ فرق کیا ہے کہ کل مہر کو بدل مقرر کر لینا ”خلع“ ہے، اور جزو مہر کو بدل مقرر کر لینا فدیہ ہے اور عورت کا شوہر کے ذمہ سے ہر ایسے حق کو ساقط کر دینا جو نکاح کے ساتھ تعلق رکھتا ہو مباراة ہے، اور طلاق علی المال واضح ہے یعنی مہر سے قطع نظر مال کی کوئی مقدار مقرر کر کے طلاق دینا۔ ہذا خلاصۃ ما قالوا۔

عدۃ المختلعة | حدیث باب استدلال کر کے امام اسحاقؒ ابن المنذر وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ مختلعة کی عدت صرف ایک حیض ہے جبکہ جمہور اس کے قائل ہیں کہ مختلعة کی عدت وہی ہے جو دوسری مطلقات کی ہے یعنی تین حیض۔

۱۔ سورۃ بقرہ آیت (۱۸۴) پک - ۱۲ م

۲۔ وشرعاً ازالة ملك النکاح المتوقفه قبولها بلفظ الخلع أو ما فی معناه کالمباراة کذا فی قواعد الفقه (ص ۲۸) ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۹ ص ۳۳) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۴۔ الجامع لاحکام القرآن (ج ۳ ص ۱۳۵ و ۱۳۶) سورۃ بقرہ تحت قوله تعالى وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ اَنْ تَاْخُذُوْا مِمَّا اَتَيْتُمُوْهُنَّ الْاٰیة - ۱۲ م

۵۔ (ج ۲ ص ۵) الباب الثالث فی الخلع - ۱۲ م

۶۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۲ ص ۲۹۹) کتاب العِدَّة، فصل وکل فرقة بین الزوجین

فعدتها عدة الطلاق - ۱۲ مرتب

جمہور کے نزدیک حدیث باب میں "حیضہ" سے مراد جنس حیض ہے اس پر بعض ان روایات سے اشکال ہوتا ہے جن میں "حیضہ" کے ساتھ "واحدة" کی قید مصرح ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ یہ راوی کا تصرف ہے دراصل اس نے "حیضہ" میں "ة" کو تاء وحدت سمجھا اور اپنی فہم کے مطابق "حیضہ واحدة" روایت کر دیا حالانکہ "حیضہ" میں تاء وحدت نہیں بلکہ بیان جنس کے لئے "ة" لائی گئی ہے۔

نیز یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ یہ روایت جو خبر واحد ہے نص قرآنی "وَالْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" کا معارضہ نہیں کر سکتی۔
خلع فسخ ہے یا طلاق؟ | خلع امام احمد کے نزدیک فسخ ہے امام اسحاق اور ابو ثور کا بھی یہی مسلک ہے۔ امام شافعی کی بھی ایک روایت اسی کے مطابق ہے، نیز حضرت ابن عباس کی طرف بھی یہی منسوب ہے۔

جمہور کے نزدیک خلع طلاق ہے، حضرت عثمان غنی، حضرت علیؓ اور حضرت ابن مسعودؓ سے بھی یہی مروی ہے۔

امام احمد کا استدلال یہ ہے کہ قرآن کریم میں خلع کا ذکر "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" کے بعد کیا گیا ہے یعنی "فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" اور اس کے بعد اگلی آیت ہے "فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّى تَسْلِكَ زَوْجًا غَيْرَهُ" جو اس بات کی دلیل ہے کہ خلع ان تین طلاقوں میں شمار نہیں اگر خلع خود طلاق ہو تا تو طلاقیں چار ہو جاتیں جس کا کوئی قائل نہیں۔

۱۔ کہانی روایۃ النسائی (ج ۲ ص ۱۱۲) ۲۱۲

۲۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۸) پ - ۱۳ م

۳۔ مذکورہ دونوں جوابوں کے لئے دیکھئے الکوکب الدوری (ج ۲ ص ۲۶۹) اور بذل المجہود (ج ۱ ص ۳۳۲)

بیان حکم الخلع - ۱۲ م

۴۔ مذاہب کی تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۱ ص ۵) مسألة قال والخلع فسخ إلہیہا امام احمدؒ

کی ایک روایت جمہور کے مطابق بھی نقل کی گئی ہے - ۱۲ مرتب

۵۔ سورۃ بقرہ آیت (۲۲۹) پ - ۱۳ م

اس کے جواب میں جمہور کہتے ہیں کہ سیاقِ قرآن کا مفہوم یہ ہے کہ طلاق غیر مغلظ دو ہیں، پھر ان میں دو صورتیں ہیں یا بلا مال ہوں گی یا بمال، «اُطْلَاقٌ مَرَّتَيْنِ» سے جہاں طلاق غیر مغلظ کا دو ہونا معلوم ہو رہا ہے وہاں اس کے اطلاق سے طلاق بلا مال کی صورت بھی سمجھ میں آرہی ہے اور آیت خلع سے «طلاق بالمال» کا ذکر ہو رہا ہے لہذا خلع «مرتان» سے خارج نہیں، لہذا «فَإِنْ طَلَّقَهَا» سے تیسری طلاق کا ذکر ہوگا اور طلاق کا چار ہونا لازم نہ آئیگا۔

اس کے علاوہ جمہور کی دلیل یہ بھی ہے کہ جب حضرت ثابت بن قیس کی اہلیہ نے خلع کا مطالبہ کیا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ثابت بن قیس سے فرمایا «أَقْبِلِ الْحَدِيثَ وَطَلَّقْهَا تَطْلِيقَةً» اس میں آپ نے خلع کو طلاق کے لفظ سے تعبیر فرمایا۔

کیا خلع عورت کا حق ہے؟ ہمارے زمانہ میں خلع کے بارے میں ایک اور مسئلہ عہدِ حاضر کے متجددین نے پیدا کر دیا ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ تمام علماء امت کا اس پر اتفاق یہ ہے کہ خلع ایک ایسا معاملہ ہے جس میں تراضی طرفین ضروری ہے اور کوئی فشریق دورے کو اس پر مجبور نہیں کر سکتا، لیکن ان متجددین نے یہ دعویٰ کیا کہ خلع عورت کا ایک حق ہے جسے وہ شوہر کی مرضی کے بغیر بھی عدالت سے وصول کر سکتی ہے۔ یہاں تک کہ پاکستان میں کچھ عرصہ پہلے عدالتِ عالیہ یعنی سپریم کورٹ نے اس کے مطابق فیصلہ دیدیا اور اب تمام عدالتوں میں اسی فیصلہ پر بطورِ قانون عمل ہو رہا ہے حالانکہ یہ فیصلہ قرآن و سنت کے دلائل اور جمہور کے متفقہ فیصلہ کے خلاف ہے۔

۱۔ اس مسئلہ سے متعلق مزید تفصیل کے لئے دیکھئے نور الاذوار (ص ۲۱ و ۲۲) تحت قوله ولذا صح إيقاع الطلاق بعد الخلع، حکم الخاص۔ اور محارف القرآن (ج ۱ ص ۵۶۱ و ۵۶۲) - ۱۲ مرتب

۲۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۴۹) باب الخلع وكيف الطلاق فيه - ۱۲ م

۳۔ اس سے اُس استدلال کا بھی جواب ہو جاتا ہے جو المغنی میں امام احمد کی جانب سے کیا گیا ہے یعنی «ولا تُنْهَى (الخلع) فرقة خلت عن صريح الطلاق ونيتها فكانت فسخاً كسائر الفسوخ» دیکھئے (ج ۵ ص ۵۷) - ۱۲ مرتب

۴۔ تراضی طرفین کے ضروری ہونے پر قرآن کریم کی دلیل آگے حضرت استاذِ محترم دام اقبالہم کی تقریر میں آرہی ہے سنت سے دلیل کے لئے دیکھئے احکام القرآن للخصاص (ج ۱ ص ۳۹) اور جمہور کے مذہب کے لئے دیکھئے بدایۃ المجتہد (ج ۲ ص ۵۷)

الباب الثالث فی الخلع، الفصل الثانی فی شروط وقوعہ، المسألة الثالثة - ۱۲ مرتب

ان متجددین کا بنیادی استدلال اس طرح ہے کہ آیت خلع اس طرح ہے "فَإِنْ خِفْتُمْ"
 إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ" اس میں "فَإِنْ خِفْتُمْ" کا
 خطاب حکام کو ہے کما صرح بہ کثیر من المفسرین لہذا آیت کا مطلب یہ ہوا کہ اگر حکام یہ سمجھیں کہ
 زوجین میں موافقت نہ ہو سکے گی تو وہ اپنی صوابدید کے مطابق نکلج فسح کر سکتے ہیں خواہ شوہر
 اس پر راضی ہو یا نہ ہو، ورنہ اگر حکام کو یہ اختیار نہ ہوتا تو ان کو خطاب کرنے کی کیا حاجت تھی ۹۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ آیت خلع میں کم از کم تین الفاظ ایسے ہیں جو خلع کے لئے تراضی طرفین
 کو شرط قرار دیتے ہیں کیوں کہ پوری آیت اس طرح ہے "وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا
 آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا يَقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا
 افْتَدَتْ بِهِ" اس میں سب سے پہلے "إِلَّا أَنْ يَخَافَا إِلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ" اس بات کی صریح دلیل ہے کہ
 گفتگو اس صورت میں ہو رہی ہے جبکہ شوہر اور بیوی دونوں خلع کی ضرورت محسوس کر رہے ہوں
 یا کم از کم اس پر راضی ہوں۔

دوسرے "فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا" میں صیغہ تشنیہ اس بات کی واضح دلیل ہے کہ گفتگو تراضی
 طرفین کی صورت میں ہے۔

تیسرے قرآن کریم نے خلع کے لئے لفظ "فدیہ" استعمال کیا ہے جو جنگی قیدیوں کی پائی
 کے لئے دی جانے والی رقم کو کہتے ہیں اور اس میں تراضی طرفین ضروری ہوتی ہے لہذا اس میں بھی
 ضروری ہوگی، نیز علامہ ابن القیمؒ فرماتے ہیں کہ باری تعالیٰ نے خلع کے لئے فدیہ کا لفظ استعمال
 کیا جو اس پر دال ہے کہ خلع میں معاوضہ کے معنی موجود ہیں لہذا اس میں تراضی طرفین کا اعتبار
 ضروری ہے۔

رہا "فَإِنْ خِفْتُمْ" کا خطاب سواوّل تو مفسرین کی ایک جماعت کے نزدیک
 یہ خطاب اہل خاندان کو ہے، حکیم الامت حضرت مولانا اشرف علی صاحب تھانوی قدس سرہ نے بھی بیان
 القرآن میں اسی کو اختیار کیا ہے۔

۱۔ مثلاً دیکھئے تفسیر قرطبی (ج ۳ ص ۱۳۸)، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۱۱) اور تفسیر کبیر (ج ۵ ص ۱۰۶) ۱۲ مرتب

۲۔ دیکھئے زاد المعاد (ج ۵ ص ۱۱۶) حکم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی الخلع، فصل اول - ۱۲ م

۳۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۲۹) میں امام جہاظمؒ کے کلام کا حامل بھی یہی نظر آتا ہے کہ خلع میں تراضی طرفین ضروری ہے، نیز دیکھئے

معارف القرآن للفتی الأعظمؒ (ج ۱ ص ۵۵۳)، معارف القرآن للشیخ الکاظمیؒ (ج ۱ ص ۳۳۴) ۱۲ مرتب

۴۔ (ج ۱ ص ۱۳۳) ۱۲ م

دوسرے اگر خطاب حکام ہی کو ہو تب بھی اس سے نتیجہ نہیں نکالا جاسکتا کہ حکام شوہر کی مرضی کے بغیر خلع کر سکتے ہیں کیونکہ حکام کا کام زوجین کو مشورہ دینا بھی ہوتا ہے لہذا آیت کا اصل یہ ہے کہ ایسی صورت میں حکام زوجین کو خلع کا مشورہ دیں تاکہ تراضی طرفین متحقق ہو کر خلع ہو سکے۔
متجددین کا دوسرا استدلال حضرت ثابت بن قیسؓ کی اہلیہ حضرت حمیلہ کے واقعہ سے ہے جو ترمذی کے اسی باب میں اختصار کے ساتھ آیا ہے اور بخاری میں اس تفصیل کے ساتھ مذکور ہے "عن ابن عباس أن امرأة ثابت بن قيس أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت يا رسول الله! ثابت بن قيس ما أعتب عليه في خلق ولا دين ولا كفى الكفر في الإسلام فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أتردين عليه حديثه قالت نعم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أقبل الحديقة وطلقها تطليقة"۔ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت ثابت کی مرضی معلوم نہیں کی بلکہ براہ راست ان کو طلاق دینے کا حکم دے دیا۔ واضح رہے کہ حضرت حمیلہ کو حضرت ثابت بن قیس کی نسبت محض یہ شکایت تھی کہ وہ بد صورت ہیں۔

اس استدلال کا جواب یہ ہے کہ خلع کا یہ فیصلہ حضرت ثابت کی مرضی سے ہوا تھا چنانچہ سنن نسائی میں یہ الفاظ آئے ہیں "فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى ثابت فقال

۱۴ یعنی جس صورت میں اس بات کا خطرہ ہو کہ حدود اللہ کی رعایت نہ ہو سکیگی ۱۲ مرتب
۱۵ یہ نام راجح قول کے مطابق ہے ورنہ ان کے نام کے بارے میں مختلف روایات ہیں، تفصیل کے لئے دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۵ و ۳۹۶) ۱۲ مرتب

۱۶ (ج ۲ ص ۴۹۴) باب الخلع وكيف الطلاق فيه ۱۲ م
۱۷ یعنی "أكره أن أقمت عنده أن أقع فيما يقتضي الكفر" کفر سے اصل کفر بھی مراد ہو سکتا ہے کاٹھا اشارت الی أنها قد تحملها شدة كراهتهالہ علی إظهار الكفر لينفسخ نكاحها منه وهي تعرف أن ذلك حرام لكن خشيت أن يحملها شدة البغض على الوقوع فيه (والكفر شيء بكرة) نیز "كفر" سے کفرانِ عیش بھی مراد ہو سکتا ہے اذ هو تقصير المرأة في حق الزوج۔

تفصیل کے لئے دیکھئے عمدة القاری (ج ۲ ص ۱۶۳) باب الخلع اور فتح الباری (ج ۹ ص ۴۰۳) ۱۲ مرتب
۱۸ جیسا کہ متعدد روایات میں اس کی تصریح آئی ہے، ان روایات کے لئے دیکھئے عمدة (ج ۲ ص ۲۶۳) ۱۲ م

۱۹ (ج ۲ ص ۱۱۳) عدة المختلعة ۱۲ م

لہ خذ الذی لہا علیک وخذ سبیلہا، قال نعم۔ یہ ان کی منظوری کی صراحت ہے۔
بلکہ علامہ ابو بکر جصاص رحمہ اللہ نے تو حضرت ثابت بن قیس کے واقعہ سے اس بات پر
استدلال کیا ہے کہ خلع کا اختیار مرد کو ہے نہ کہ قاضی کو کیونکہ یہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
نے حضرت ثابت کو طلاق دینے کے لئے فرمایا اور خود تفریق نہیں فرمائی اگر یہ معاملہ عدالت
کے ہاتھ میں ہوتا تو خود تفریق فرما دیتے، جیسا کہ لعان کے واقعہ میں آپؐ ثابت ہے۔

پھر متجددین کی مستدل روایت میں ”طلعتھا“ کا امر وجوب کے لئے نہیں بلکہ
ارشاد ندب اور مشورہ کے لئے ہے (گویا آپؐ کے ارشاد کا مطلب یہ ہے کہ جب تمہاری
زوجہ کسی صورت تمہارے ساتھ رہنے پر تیار نہیں تو ایسی صورت میں اس کو زیر دستی زوجہ بنا
رکھنا تمہارے لئے مناسب نہیں۔ ۴) کما صرح بہ الحافظ فی فتح الباری والعینی فی
عمدة القاری والقطلانی فی إرشاد الساری۔

علاوہ ازیں آیت قرآنی ”إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ أَوْ يَعْذَرَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“
بھی اس بات کی دلیل ہے کہ خلع شوہر کی مرضی کے بغیر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہاں حصر
کے ساتھ کہا گیا ہے کہ نکاح کی گرہ مرد ہی کے ہاتھ میں ہے لٰذْنِ التَّقْدِيمِ مَا حَقَّقَهُ الْخَيْرُ فِيهِ الْحَصْرُ
اس کے جواب میں یہ متجددین یہ کہتے ہیں کہ ”الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ سے
زوج مراد نہیں بلکہ ولیؑ مراد ہے جیسا کہ متعدد مفتیین نے فرمایا ہے۔

-
- ۱۔ احکام القرآن (ج ۱ ص ۳۹۵) ذکر اختلاف السلف و سائر فقہاء الأمصار فیما یحل أخذہ بالخلع ۴۱۲
۲۔ چنانچہ واقعہ لعان کو نقل کرتے ہوئے حضرت ابن مسعودؓ فرماتے ہیں: ”أَنَّ رَجُلًا مِنَ الْأَنْصَارِ قَذَفَ امْرَأَتَهُ
فَأَحْلَفَهَا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ثُمَّ فَرَّقَ بَيْنَهُمَا۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۴۹) باب إحلان الملاءن ۴۱۲
۳۔ (ج ۹ ص ۴۴) ۴۱۳
۴۔ (ج ۲۰ ص ۲۶۳) ۴۱۲
۵۔ (ج ۸ ص ۱۵۱) ۴۱۲

- ۶۔ سورہ بقرہ آیت (۲۳۷) پ ۴۱۲
۷۔ اس لئے کہ اصل عبارت اس طرح تھی ”الَّذِي عَقْدَةُ النِّكَاحِ بِيَدِهِ“ اس میں ”بِيَدِهِ“ جو ”عقدۃ
النکاح“ مبتدأ کی خبر ہے اس کو مقدم کر کے ”بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ“ کہا گیا ۱۲ مرتب
۸۔ کما فی الکشاف (ج ۱ ص ۲۸۶) والتفسیر الکبیر (ج ۶ ص ۱۵۳ و ۱۵۴) ۴۱۲

اس کا جواب یہ ہے کہ راجح تفسیر یہی ہے کہ یہاں ”زوج“ مراد ہے چنانچہ حافظ ابن جریر طبری نے اس قول کی تائید میں مفصل دلائل پیش کر کے اس کو راجح قرار دیا ہے۔
نیز تفسیر ابوسعود میں اس قول کی تائید میں ایک لطیف نکتہ بھی بیان کیا گیا ہے۔ واللہ اعلم

باب ما جاء في مدارة النساء

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن المرأة كالضلع إن

ذهبت تقيمها كسرتهما وإن تركتها استمعت بها على عوج

عورت کی پسلی کے ساتھ تشبیہ ایک بلیغ تشبیہ ہے اور اس میں یہ نکتہ بھی ہے کہ حضرت حوا علیہا السلام حضرت آدم علیہ السلام کی بائیں جانب کی سب سے اوپر کی پسلی سے پیدا

۱۔ دیکھئے جامع البیان عن تأویل آی القرآن (ج ۲ ص ۵۴۵ تا ۵۵۱)۔

اس کے علاوہ امام رازی اس کے تحت لکھتے ہیں ”فی الآية قولان الأول أنه الزوج وهو قول علي بن أبي طالب وسعيد بن المسيب وكثير من الصحابة والتابعين وهو قول أبي حنيفة۔ تفسیر کبیر (ج ۶ ص ۱۵۲)۔

علامہ لوسی نے بھی اسی تفسیر کو راجح قرار دیا ہے، روح المعانی (ج ۲ ص ۱۵۲)۔

نیز حافظ ابن کثیر نے ابن ابی حاتم کے حوالہ سے ایک مرفوع روایت ذکر کی ہے ”ولت عقدة النكاح الزوج“ یہ روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اس کو استنباطاً پیش کیا جاسکتا ہے، دیکھئے تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۱ ص ۲۸۹) ۱۲ مرتب عفی عنہ

۲۔ چنانچہ فرماتے ہیں ”أن (القول) الأول (ای کون صاحب عقدة النكاح الزوج) أنسب بقوله تعالى: وَأَنْ تَعْقُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَىٰ“ إلى آخره فإن إسقاط حق الصغيرة ليس في شيء من التقوى۔ تفسیر ابی السعد (ج ۱ ص ۱۷۱) ۱۲ مرتب

۳۔ شرح باب از مرتب عافاه اللہ ۱۲ م

۴۔ مداراة ”بذل الدنيا لإصلاح الدنيا“ اور ”بذل الدنيا لإصلاح الدين“ کو کہا جاتا ہے۔ جبکہ مداهنت ”بذل الدين لإصلاح الدنيا“ کو کہتے ہیں۔ دیکھئے الکوکب الدرری (ج ۲ ص ۲۶) ۱۲ مرتب

۵۔ الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (ج ۲ ص ۱۷۱) كتاب النكاح، باب المداراة مع النساء، ومسلم في صحيحه (ج ۱ ص ۲۷۱) باب الوصية بالنساء، كتاب الرضاع ۱۲ مرتب

کی گئیں جو تمام پسلیوں میں سب سے چھوٹی اور سب سے ٹیڑھی پسلی ہوتی ہے، معلوم ہوا کہ عورت کا ٹیڑھا پن اس کا ذاتی ہے۔

اب حدیث کا مطلب یہ ہوا کہ مرد کو اس کے درپے نہ ہونا چاہئے کہ اس کی کچی کو بالکل ختم کر دے، اس لئے کہ اس قسم کی کوشش کامیابی سے ہم کنار نہیں ہو سکتی بلکہ اس میں خدشہ ہے کہ ناموافقیت پیدا ہو کر فراق و طلاق تک نہ پہنچ جائے۔ البتہ یہ امر ممکن ہے کہ میانہ روی کے ساتھ اس کی اصلاح کی فکر کرتا رہے تاکہ اس کے اعوجاج میں مزید اضافہ نہ ہو، اس طرح وہ عورت سے فائدہ حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث میں اس طرف بھی اشارہ معلوم ہوتا ہے کہ عورت میں کسی قدر ٹیڑھا پن عیب نہیں جیسا کہ پسلی کی کچی بھی اس کا عیب نہیں، لہذا مرد کو عورت کے اندر مرد جیسے اوصاف تلاش نہ کرنے چاہئیں فان الله تعالى قد خلق كلًا من الصنفين بخصائص لا توجد في الآخر۔

پھر حدیث باب میں "استمتعت بها على عوج" سے مداراة کی تلقین مقصود ہے نہ کہ مداہنت کی، ظاہر ہے کہ عورت کی کچی کو برداشت کرتے ہوئے مداہنت سے کام لینے کی کوئی گنجائش نہیں، اسی بات کو واضح کرنے کے لئے امام ترمذی نے اس حدیث پر "ما جاء في مداراة النساء" کا ترجمہ الباب قائم کیا۔ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب

باب ما جاء في الرجل يسأله أبوه أن يطلق زوجته

عن ابن عمر قال كانت تحت امرأة أحبها وكان أبي يكرها فأمرني أبي أن أطلقها فأبيت فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال يا عبد الله ابن عمر طلق امرأتك

۱۔ اس باب سے متعلقہ تمام تشریح الکوکب الدرّی (ج ۲ ص ۲۶۷ و ۲۶۸) اور تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۲۲ و ۱۲۳) سے ماخوذ ہے ۱۲ مرتب

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ للحديث أخرجه أبو داود (ج ۲ ص ۱۹۹) باب في بر الوالدین، کتاب الأدب، وابن ماجہ (ص ۱۵۱) باب الرجل يأمره أبوه بطلاق امرأته ۱۲ م

یہاں دو مباحث ہیں، ایک ”والدین کے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز“ جو ایک عمومی بحث کی حیثیت رکھتی ہے، دوسری بحث ”والدین کے مطالبہ پر طلاق دینے سے متعلق ہے جو مقصود باب ہے۔

کن چہیزوں میں والدین کی اطاعت ضروری | جس طرح بعض لوگ تفریط میں مبتلا ہو کر والدین سے اور کن میں نہیں کے حقوق کی ادائیگی میں کوتاہی کر کے ان کا وبال

اپنے سر لیتے ہیں اسی طرح بعض دیندار افراط کا شکار ہو کر ضرورت سے زیادہ والدین کی اطاعت و فرمانبرداری کر کے دوسرے اصحاب حق مثلاً بیوی یا اولاد کے حقوق تلف کر دیتے ہیں، جس سے ان نصوص کا نظر انداز کرنا لازم آتا ہے جن میں ان کے حقوق کی نگہداشت کا حکم دیا گیا ہے۔ اور بعض لوگ کسی صاحب حق کا حق تو ضائع نہیں کرتے مگر حقوق غیر واجبہ کو واجب سمجھ کر ان کو ادا کرنے کی کوشش کرتے ہیں، پھر چونکہ بعض اوقات ان کا تحتل نہیں ہوتا اس لئے تنگ ہوتے ہیں اور دوسرے پیدا ہونے لگتا ہے کہ بعض احکام شرعیہ میں ناقابل برداشت سختی اور تنگی ہے اور اس سے ایک دوسرے صاحب حق یعنی نفس کے حقوق ضائع ہوتے ہیں، ان خرابیوں سے بچنے کے لئے حقوق واجبہ وغیرہ واجبہ میں امتیاز ناگزیر ہے جس کے لئے چند باتوں کا جاننا ضروری ہے ① جو امر شرعاً واجب ہو اور ماں باپ اس سے منع کریں تو اس میں ان کی اطاعت

جائز ہی نہیں چہ جائیکہ واجب ہو۔ مثلاً اگر مالی وسعت کم ہے اور ماں باپ کی خدمت کرنے سے بیوی بچوں کو تکلیف ہوگی یعنی ان کے حقوق واجبہ ضائع ہوں گے تو بیوی بچوں کو تکلیف دیکر ماں باپ پر خرچ کرنا جائز نہیں۔ یا مثلاً اگر بیوی شوہر کے ماں باپ سے علیحدہ رہنے کا مطالبہ کرے اور ماں باپ اس کو اپنے ساتھ رکھنے کو کہیں تو شوہر کے لئے جائز نہیں کہ اس حالت میں بیوی کو اس کی مرضی کے علی الرغم اپنے والدین کے ساتھ رکھے، یا مثلاً اگر ماں باپ حج فرض یا طلب لم بقدر فرض کے لئے جانے نہ دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہ ہوگی۔

② جو امر شرعاً ناجائز ہو اور ماں باپ اس کے کرنے کا حکم دیں تو اس میں بھی ان کی اطاعت جائز نہیں مثلاً وہ کسی ناجائز ملازمت کا حکم دیں یا رسوم جاہلیت اختیار کرنے کو کہیں یا اسی طرح کسی اور ناجائز کام کو کہیں تو اس میں ان کی اطاعت جائز نہیں۔

③ جو امر شرعاً نہ واجب نہ ممنوع ہو بلکہ مباح ہو خواہ مستحب ہی کیوں نہ ہو اور ماں باپ اس کے کرنے یا نہ کرنے کو کہیں تو اس میں تفصیل ہے۔

اگر اس امر کی اس شخص کو ایسی ضرورت ہو کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی مثلاً غریب آدمی ہے پیسہ پاس نہیں ہے اور بستی میں کوئی صورت کمائی کی نہیں ہے مگر ماں باپ جانے سے روکتے ہیں تو ایسی صورت میں ماں باپ کی اطاعت ضروری نہیں ہے۔

اور اگر اس درجہ کی ضرورت نہیں ہے کہ اس کے بغیر تکلیف ہوگی تو بھی اس عمل سے باز رہنا ضروری نہیں بلکہ دیکھنا چاہئے کہ اس کام کے کرنے میں اس کو کوئی خطرہ یا ضرر ہے یا نہیں، نیز یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اس شخص کے اس کام میں مشغول ہو جانے سے کوئی خادم یا سامان نہ ہونے کی وجہ سے ماں باپ کے تکلیف اٹھانے کا احتمال قوی ہے یا نہیں۔

(۱) اگر اس کام میں خطرہ ہے یا اس کے غائب ہو جانے سے بے سرو سامانی کی وجہ سے ماں باپ کو تکلیف ہوگی تو ان کی مخالفت جائز نہیں مثلاً غیر واجب لڑائی میں جاتا ہے یا سفر کی صورت میں ماں باپ کی خبر گیری کرنے والا بھی کوئی نہیں خادم کا انتظام کرنے کی بھی گنجائش نہیں اور وہ کام اور سفر بھی ضروری نہیں تو اس حالت میں ان کی اطاعت واجب ہوگی۔

(۲) اگر دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو یعنی نہ اس کام یا سفر میں اس کو کوئی خطرہ ہو اور نہ والدین کی مشقت اور تکلیف ظاہری کا کوئی احتمال قوی ہو تو بلا ضرورت بھی وہ کام یا سفر باوجود ان کی ممانعت کے جائز ہے۔ اگرچہ مستحب ہی ہے کہ اُس وقت بھی ان کی اطاعت کرے۔

والدین کے مطالبہ پر بیوی | پچھلی بحث کی روشنی میں اب یہ سمجھنا بھی آسان ہے کہ اگر کسی شخص کو طلاق دینے کا حکم | کے والدین کو اس کی بیوی سے ایذا پہنچتی ہو اور والدین اس سے بیوی کو طلاق دینے کو کہیں تو ایسی صورت میں اس شخص کے ذمہ طلاق دینا واجب ہے، لیکن اگر والدین کو اس کی بیوی سے کوئی واقعی تکلیف نہیں بلکہ والدین خواہ مخواہ اس کو طلاق دینے کو کہہ رہے ہوں تو ایسی صورت میں والدین کے حکم پر عمل اس کے لئے ضروری نہیں بلکہ اس صورت میں طلاق دینا عورت پر ایک طرح کا ظلم کرنا ہے طلاق اللہ تعالیٰ کے نزدیک بڑی بُری چیز ہے فقط مجبوری میں جائز رکھی گئی ہے خواہ مخواہ طلاق دینا ظلم اور مکروہ

۱۔ مذکورہ بحث تسہیل و تلخیص اور تغیر کے ساتھ حکیم الامت حضرت تھانوی قدس سرہ کے رسالہ "تعدیل حقوق الوالدین" سے ماخوذ ہے جو بواور النوا اور میں (ص ۳۲ تا ۳۷) شامل ہے اور ہمیشگی گوہر کے ضمیمہ ثانیہ کی حیثیت سے ہشتی زیور کے آخر میں بھی چھپا ہوا ہے نیز امداد الفتاویٰ جلد چہارم میں بھی موجود ہے، دلائل کی تفصیل بھی ان کتابوں میں موجود ہے حضرت مولانا ماسک الہی صابہ رحمہ اللہ نے اپنے رسالہ "حقوق الوالدین" کے آخر میں حضرت تھانوی کے رسالہ کی تلخیص و تسہیل بھی

کر دی ہے ۱۷ مرتب

۵۱ المسکت الذکی (ج ۱ ص ۳۲) مخطوط ۱۲ م

سکھ شمس الائمہ سرخسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں :

وإيقاع الطلاق مباح وإن كان مبغضاً في الأصل عند عامة العلماء (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

تحریمی ہے نکاح تو وصال کے لئے موضوع ہے بلا وجہ فراق کیسے جائز ہو سکتا ہے۔

جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کے واقعہ کا تعلق ہے اس میں حضرت عمر فاروقؓ نے جو اپنے صاحبزادہ کو طلاق کا حکم دیا اور پھر نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کے حکم کی توثیق کرتے ہوئے ”طلق امرأتک“ ارشاد فرمایا ظاہر ہے کہ اس کی کوئی معقول وجہ ہوگی ورنہ خواہ مخواہ طلاق دنیا ظلم ہے، حضرت عمرؓ جیسے حبیل القدر صحابی کسی ظلم کیسے کر سکتے تھے اور اگر بغرض محال وہ ایسا کرتے تو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کیسے گوارا فرماتے؟ اور کیسے ظلم کی اعانت فرما سکتے تھے؟ یقیناً نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا پورا الطمینان تھا کہ حضرت عمرؓ نے جو طلاق کا حکم دیا، اس کی کوئی صحیح وجہ ہوگی اور ایسی صورت میں والدین کے حکم کی تعمیل ضروری ہے کما مر۔ البتہ یہ سوال رہ جاتا ہے کہ اگر اس صورت میں حضرت ابن عمرؓ کے لئے اپنے والد کے حکم کی تعمیل ضروری تھی تو انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کیوں فرمایا، یہاں تک کہ حضرت عمرؓ کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے کہنے کی نوبت آئی، اور پھر آپؐ نے طلاق دینے کا حکم فرمایا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ان کی نظر ایک طرف اپنے والد کے حکم کی طرف تھی تو دوسری جانب طلاق کے مبغوض ہونے کی طرف تھی، گویا والد کی نافرمانی یا ارتکاب مبغوض ”بلیتین“ میں سے کسی ایک کو وہ ”اھون“ سمجھ کر ترجیح نہ دے پا رہے تھے، اور طلاق کے جس سبب صحیح کی طرف حضرت عمر فاروقؓ کی توجہ تھی وہ اہلیہ کی محبت کی وجہ سے ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے توقف فرمایا اور بعد میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ)

ومن الناس من يقول لا يباح إيقاع الطلاق إلا عند ضرورة لقوله صلى الله عليه وسلم: لعن الله كل ذواق مطلق، وقال صلى الله عليه وسلم: إنما امرأة اختلعت من زوجها من ثونر فعلیها لعنة الله والملائكة والناس أجمعين“ دیکھئے مبسوط خسی (ج ۶ ص ۶) اول کتاب الطلاق ۱۲ مرتب عنی عنہ

(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

(۱) مذکورہ تفصیل حکیم الامت حضرت تھانویؒ کے رسالہ ”ازالۃ الرین عن حقوق الموالدین“ (ص ۱۳ و ۱۹) سے ماخوذ ہے جو ”آداب زندگی“ اور ”اصلاحی نصاب“ کا حصہ ہے ۱۳ م

کے فرمان پر طلاق دیدی۔ واللہ اعلم وعلیہ اتم وأحکم
شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ

باب ماجاء فی طلاق المعتوه

عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كل طلاق جائز إلا

طلاق المعتوه المغلوب على عقله -

”کل طلاق“ میں حصر اضافی ہے ورنہ اگر حصر عقلی مانا جائے تو لازم آئے گا کہ بچہ کی طلاق بھی واقع ہو جائے حالانکہ ایسا نہیں ہے اس لئے یہاں حصر اضافی قرار دیا جائے گا، گویا باعتبار عاقل کے حصر ہے یہ

حضرت گنگوہی رحمۃ اللہ علیہ فرماتے ہیں حدیث باب ہیں ”معتوه“ سے مراد مجنون ہے معتوه کے معنی مشہور مراد نہیں یعنی ”الذی لیس برشید و لیس له کثیر تجربة وخبرة وبصيرة في الامور“ (جسے نا تجربہ کار اور نا سمجھ سے تعبیر کیا جاسکتا ہے) اس لئے کہ اس کی

۱۔ مذکورہ جواب الکوکب الذری (ج ۲ ص ۲۶۸) سے ماخوذ ہے -

ایک جواب یہ سمجھ میں آتا ہے کہ چونکہ طلاق کا سبب صحیح ان کی نظروں سے اوجھل تھا اس لئے بلا وجہ طلاق دینا ان کے نزدیک ویسے بھی درست نہ تھا جبکہ ان کو الہیہ سے قلبی لگاؤ بھی زیادہ تھا اس لئے انھوں نے ابتداء طلاق دینے سے انکار کر دیا، پھر بعد میں جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان سے اپنے والد کے حکم کی توثیق ہو گئی تو تعمیل حکم میں طلاق دیدی واللہ اعلم ۱۳ مرتب -

۲۔ شرح باب از مرتب ۱۲ م

۳۔ الحدیث لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد قواد عبد الباقی، الجامع الصحیح (ج ۳ ص ۲۹۶) ۱۲ م

۴۔ یہ تشریح المسک الذکی (ج ۳ ص ۳۳) مخطوطہ سے ماخوذ ہے ۱۲ م

۵۔ واضح رہے کہ معتوه اصطلاح فقہ میں ”من کان قليل الفهم مختلط الكلام فاسد التدبير شبيه بالمجنون وذلك لما يصابه فساد في عقله من وقت الولادة“ کو کہا جاتا ہے کمافی قواعد الفقہ (ص ۲۹) معتوه اور مجنون میں محض یہ فرق ہے کہ معتوه مارتا پٹیتا اور گالی (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

طلاق واقع ہو جاتی ہے ۔

مجنون و معتوہ کی طلاق کے واقع نہ ہونے پر اجماع ہے حکاہ العینیؒ، پھر عدم وقوع طلاق کا حکم ”ناکم“ اور ”مغنی علیہ“ یعنی بیہوش وغیرہ کو بھی شامل ہے ۔
یہاں یہ وہم ہو سکتا ہے کہ ان مذکورہ معذورین اور سکران میں کوئی فرق نہیں تو جس طرح ان کی طلاق واقع نہیں ہوتی اسی طرح سکران کی بھی طلاق واقع نہ ہونی چاہئے حالانکہ حنفیہ کے مسلک کے مطابق اس کی طلاق واقع ہو جاتی ہے۔

(حاشیہ صفحہ گذشتہ)

نہیں دیتا جبکہ مجنون ایسی حرکات میں مبتلا ہوتا ہے کما فی البحر الرائق (ج ۳ ص ۲۹)

معتوہ اور مجنون دونوں کی طلاق واقع نہیں ہوتی کما فی بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۲۹۹)

فصل وأما شرائط الركن فأشياء، كتاب الطلاق ۔

حدیث باب میں ”معتوہ“ سے ”من فَعَلَ اختلال“ مراد ہے جس میں معتوہ اور مجنون دونوں آجاتے ہیں۔ اس تشبیح سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ حضرت گنگوہی قدس سرہ نے جو معتوہ کے معنی مشہور کیا فرمائے ہیں وہ ایک تیسرے معنی ہیں جو مجنون اور معتوہ اصطلاحی سے مغایر ہیں واللہ اعلم۔ ۱۲ مرتب عافہ اللہ
(حاشیہ صفحہ ۱۷۱)

۱۔ عمدۃ القاری (ج ۲ ص ۲۰) باب الطلاق فی الاغلاق والكره ۱۲ م

۲۔ اس لئے کہ ان میں سے کوئی اپنے حواس میں نہیں ہوتا ۱۲ م

۳۔ سکران کی طلاق | سکران کی طلاق کے وقوع اور عدم وقوع کے بارے میں اختلاف ہے

حضرت سعید بن المسیبؒ، حسن بصریؒ، ابراہیم نخعیؒ، زہریؒ، شعبیؒ، امام اوزاعیؒ، سفیان ثوریؒ اور امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ یہ حضرات سکران کی طلاق کے وقوع کے قائل ہیں، امام شافعیؒ کا اصح قول بھی اسی کے مطابق ہے، نیز امام احمدؒ کی بھی مرجوح روایت یہی ہے ۔

جبکہ ابوالشعناؒ، طاؤسؒ، عکرمہؒ، قاسمؒ، عمر بن عبدالعزیزؒ، ربیعہؒ، لیثؒ، امام اسحاقؒ اور مرزئیؒ سکران کی طلاق کے عدم وقوع کے قائل ہیں، امام احمدؒ کی راجح اور امام شافعیؒ کی مرجوح روایت بھی اسی کے مطابق ہے، حنفیہ میں سے امام طاہریؒ نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے ۔ دیکھئے فتح الباری (ج ۹ ص ۳۹۱) باب الطلاق فی الاغلاق ۱۲

مرتب عفی عنہ ۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مجنون و معتوہ کے مغلوب العقل ہونے کا سبب قدرتی اور غیر اختیاری ہے، اسی طرح نائم کی نوم اگرچہ بظاہر اختیاری معلوم ہوتی ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ وہ بھی غیر اختیاری ہے کما یظہر عند التامثل، جبکہ سکران کے مغلوب العقل ہونے کا سبب خود اس کا کسی ہے پھر وہ معصیت بھی ہے، لہذا اس کی طلاق واقع ہو جائے گی۔

البتہ یہاں یہ اشکال ہو سکتا ہے کہ مسافر اگرچہ معصیت مثلاً سرقت وغیرہ کے لئے سفر کر رہا ہو تب بھی اسے رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے اور وہ قصر کرتا ہے، اس کا تقاضا یہ ہے کہ سکران کو بھی عدم وقوع طلاق کی گنجائش حاصل ہو کہ جس طرح سفر معصیت میں معصیت آدمی کی رخصت کو ختم نہیں کرتی اسی طرح سکر کی معصیت سے اس کے مغلوب العقل ہونے کا عذر ختم نہ ہونا چاہئے۔

اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ رخصت سفر کا مدار سفر پر ہے اور وہ معصیت کی حالت میں بھی موجود ہوتا ہے لہذا رخصت سفر حاصل ہو جاتی ہے ”والمؤاخذۃ علی المعصیۃ أمر آخر باق علیہ“ جبکہ یہاں طلاق کا دار و مدار الفاظ طلاق پر ہے اور الفاظ طلاق موجود ہیں لہذا طلاق واقع ہو جائے گی، فتاویٰ ملہ واللہ اعلم

شرح باب از مرتب عفی عنہ

باب (بلا ترجمہ)

عن عائشۃ قالت کان الناس والرجل یطلق امرأۃ ما شاء أن یطلقها وہی

لہ لیکن اس جواب پر یہ الجھن پھر بھی باقی رہتی ہے کہ اگر محض الفاظ طلاق پر مدار ہو تو الفاظ طلاق تو نائم اور مجنون کی صورت میں بھی پائے جاتے ہیں؟

البتہ یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ طلاق کا مدار الفاظ طلاق پر ہے بشرطیکہ وہ غیر مغلوب العقل سے صادر ہوئے ہوں، سکران اگرچہ مغلوب العقل ہے لیکن چونکہ اس کا مغلوب العقل ہونا اس کے کسب اختیار سے ہے اس لئے وہ حکم کے اعتبار سے ”غیر مغلوب العقل“ میں شمار ہے اس لئے اس کی طلاق واقع ہو جائے گی ۱۲ مرتب
۱۳ اس باب سے متعلقہ بیشتر تشریح الکوکب الدرر (۲۵ ص ۲۶۹ و ۲۷۰) سے ماخوذ ہے ۱۴ م

۱۵ شرح باب از مرتب ۱۶ م
۱۷ الحدیث لم یخرجہ أحد من اصحاب الکتب الستۃ سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبد الباقی، الجامع الصحیح للترمذی (ج ۳ ص ۹۷) ۱۸ م
۱۹ ”کان الناس“ اس کی خبر مجذوبہ، یعنی ”یطلقون“ اور ”والرجل یطلق امرأۃ“ الخ جملہ حالیہ ہے۔ کذا فی الکوکب (۲۷ ص ۲۸) ۱۲ مرتب۔

امراته إذا ارتجعا وهي في العدة وإن طلقها مائة مرة أو أكثر.....
حتى نزل القرآن الطلاق مرتين فامسك بعمرك أو تسريح بإحسان،

قالت عائشة فاستأفت الناس الطلاق مستقبلاً من كان طلق ومن لم يكن طلقاً. یعنی زمانہ جاہلیت میں لوگوں کا عام معمول یہ تھا کہ عورت کو طلاق دے دیا کرتے تھے اور ان کو عدت میں رجوع کرنے کا اختیار ہوتا تھا رجوع کرنے کی تقدیر پر عورت آدمی کی بیوی شمار ہوتی تھی خواہ کتنی ہی مرتبہ طلاق دیدی جائے اور کتنی ہی مرتبہ رجوع کر لیا جائے۔

پھر جب آیت قرآنی "الطَّلَاقُ مَرَّتَيْنِ" نازل ہوئی تو اس نے دو مرتبہ رجوع کے معتبر ہونے اور تیسری طلاق کی صورت میں حرمت غلیظہ کا حکم لگا دیا۔
اب حضرت عائشہؓ کے مذکورہ جملہ کا مطلب یہ ہے کہ آیت قرآنی نازل ہونے کے بعد لوگوں نے تین طلاق کا اعتبار شروع کر دیا اور تین کا عدد پورا ہونے پر حرمت غلیظہ کا حکم لگانے لگے البتہ نزول آیت سے قبل دیکھانے والی ایسی طلاقوں کو کا عدم شمار کیا گیا جن کے بعد رجوع کیا گیا تھا۔

زمانہ جاہلیت کے | اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ زمانہ جاہلیت کے تصرفات ہدر
تصرفات ہدر ہیں | ہیں چنانچہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے یہ ثابت نہیں کہ آپ
نے کسی نو مسلم سے یہ پوچھا ہو کہ اس نے مال کہاں سے کمایا؟ باوجودیکہ ان کے ہاں
جوے اور سود وغیرہ کا عام رواج تھا، معلوم ہوا کہ اگر کوئی شخص اسلام لے آئے اور اس
نے اسلامی لحاظ سے ناجائز ذرائع سے مال کمایا ہو تو ایسا مال اس شخص کے لئے حلال ہو گا
اور اس کو اس مال کے لوٹانے یا صدقہ کرنے کا حکم نہ دیا جائے گا بشرطیکہ وہ مال ان کے
اپنے سابقہ دین کی رو سے حلال ہو۔ واللہ اعلم۔ شرح باب از مرتب۔

باب ماجاء فی الحامل المتوفی عنها زوجها

عن الأسود عن ابی السنا بل بن بکک قال وصفت سبعة بعد وفاة زوجها

۱۔ مذکورہ تشریح الکوکب الدرر (ج ۲ ص ۲۷) سے ماخوذ ہے۔ ۱۲ م

۲۔ شرح باب از مرتب عفا اللہ عنہ ۱۲ م

۳۔ الحدیث أخرجه النسائی (ج ۲ ص ۱۱۳) باب عدة الحامل المتوفی عنها زوجها، وابن ماجه (ص ۱۳۶)

باب الحامل المتوفی عنها زوجها ۱۲ م

بثلاثة وعشرين أو خمسة وعشرين يوماً فلما قُلت تشوّفت للنكاح فأنكر عليها فذكر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم فقال إن تفعل فقد حلّ أجلها^{۱۵} متوفی عنہا زوجہا کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے ”وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَنْزِلُوا أَجَائِزَ بَصْنٍ بَأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا“ اور حاملہ کی عدت کا بیان اس آیت میں آیا ہے ”وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ“ ان دونوں آیتوں کی روشنی میں ”متوفی عنہا زوجہا غیر حاملہ“ کی عدت متعین ہے یعنی چار مہینہ دس دن اور حاملہ غیر متوفی عنہا زوجہا کی عدت بھی متعین ہے یعنی وضع حمل، البتہ ایک صورت میں تعارض پیدا ہو جاتا ہے یعنی ”حاملہ متوفی عنہا زوجہا“ کی صورت میں، پہلی آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت چار مہینے دس دن ہو جبکہ دوسری آیت کا تقاضا یہ ہے کہ اس کی عدت وضع حمل ہو۔

چنانچہ حضرات صحابہ کرام میں ”حاملہ متوفی عنہا زوجہا“ کی عدت کے بارے میں اختلاف رہا ہے۔

حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا مسلک یہ ہے کہ وضع حمل اور چار مہینے دس دن دونوں کا پایا جانا ضروری ہے جیسا کہ احوط بھی یہی ہے اس مسلک کو یوں بھی تعبیر کیا جاتا ہے کہ ایسی عورت کی عدت اُبعد الاجلین ہے، شروع میں حضرت ابن عباسؓ کا مسلک بھی یہی تھا۔ اس صورت میں تعارض کو گویا کہ تطبیق کے طریق سے ختم کیا گیا ہے۔ جبکہ جمہور صحابہ کرام اور ائمہ اربعہ کے نزدیک ایسی عورت کی عدت متعین طور پر وضع حمل ہے، مذکورہ حدیث باب سے جمہور کے مسلک کی تائید ہوتی ہے، اس روایت پر اگرچہ انقطاع کا اعتراض ہے لیکن اسی باب کی دوسری روایت سے بھی جمہور کا مسلک ثابت ہوتا ہے،

۱۵ ارفعت وطهرت ۲۱۲

۱۶ ای مالت إلیہ ۲۱۲

۱۷ سورہ بقرہ آیت (۲۳۴) پ، ۱۲

۱۸ سورہ طلاق آیت (۴) پ، ۱۲

۱۹ بشرطیکہ عدت چاند کی پہلی تاریخ سے شروع ہوتی ہو، ورنہ اگر عدت اسلامی مہینہ کے درمیان شروع ہوئی ہو تو عدت کے ۱۳۰ دن ہوں گے، گویا پہلی صورت میں مہینہ معتبر ہے خواہ انتیس دن کا ہو یا تین دن کا، اور دوسری صورت میں ہر مہینہ کے تیس دن متعین ہیں، دیکھئے بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۱۹۵) فصل وأما بیان مقادیر العدة إلّا ۱۲ مرتب

سليمان بن يسار فرماتے ہیں ” أن أبا هريرة وابن عباس وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا المتوفى عنها زوجها الحامل تضع عند وفاة زوجها فقال ابن عباس نعتد آخر الأجلين وقال أبو هريرة أنا مع ابن أخي يعني أبا سلمة ، فأرسلوا إلى أم سلمة زوج النبي صلى الله عليه وسلم فقالت قد وضعت سبعة الأسلية بعد وفاة زوجها بيسير فاستفتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فأمرها أن تزوج ، امام ترمذی نے اس روایت کو ” حسن صحیح “ قرار دیا ہے۔ حضرت عبداللہ بن عباس نے روایت سننے کے بعد جمہور کے مسلک کی طرف رجوع کر لیا تھا۔

حقیقت بھی یہی ہے کہ دوسری آیت یعنی ” اولات الاحمال “ پہلی آیت یعنی ” والذین یتوفون منکم “ کے لئے متعارض صورت میں ناسخ ہے جبکہ دو صورتوں میں تو کوئی تعارض ہی نہیں کما تر، جن حضرات نے اُبعد الأجلین کا قول اختیار کیا اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ ان کو سب سے اہمیت والی روایت نہ پہنچی تھی اور اُبعد الأجلین کو اختیار کرنے میں احتیاط تھی، دوسری وجہ یہ تھی کہ ان کو یہ علم نہ تھا کہ کونسی آیت نزول کے اعتبار سے مقدم ہو کر منسوخ ہے اور کونسی آیت مؤخر ہو کر ناسخ ہے۔ جبکہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ” من شاء باهله أن سورة النساء القصص (سورة الطلاق) نزلت بعد التي في البقرة “ نیز حضرت عمر رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں ” لو وضعت وزوجها على سريره لا نقضت عدتها ويحل لها أن تزوج به والله اعلم۔“ شرح باب ان مرتب عافاه الله

باب ما جاء في عدة المتوفى عنها زوجها

قالت زينب دخلت على أم حبيبة زوج النبي صلى الله عليه وسلم حين توفي أبوها

۱۔ مذکورہ تشریح کے لئے درج ذیل کتب سے استفادہ کیا گیا ، فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۳۲) باب العدة ، البحر الرائق (ج ۲ ص ۱۳۳ و ۱۳۴) باب العدة - اور الکوکب الثدی (ج ۲ ص ۲۵۰ و ۲۵۱) ۱۲ مرتب

۲۔ الحديث أخرجه البخاري (ج ۱ ص ۱) باب احدا المرأة على غير زوجها، كتاب الجنائز، و مسلم (ج ۱ ص ۱) باب وجوب الإحداد في عدة الوفاة ونحوه في غير ذلك إلا ثلاثة أيام ۱۲ م

أبوسفيان بن حرب فدعت بطيب فيه صفة خلق أو غيره فذهنت به جارية
ثم مسّت بعارضيهما ثم قالت والله مالي بالطيب من حاجة غير اني سمعت رسول الله
صلى الله عليه وسلم يقول لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر أن تتحد على ميت
فوق ثلاثة أيام إلا على زوج أربعة أشهر وعشراً -

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت | اس روایت میں "مسّت بعارضيهما" کے
کا جواز اور اس کی شرائط
الفاظ سے معلوم ہوا کہ اگر تطیب یا زینت کے لئے کوئی چیز رخساروں پر لگائی جائے
تو جائز ہے -

عورتوں کے بناؤ سنگھار اور زیب و زینت سے متعلق تفصیلی احکام فقہی کتابوں
میں نہیں ملتے، لیکن قرآن و سنت کے مجموعی دلائل سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ چند شرائط کے
ساتھ ہر قسم کا بناؤ سنگھار اور زیب و زینت عورت کے لئے جائز ہے -
① نامحرم کے لئے نہ ہو ② تغیر خلق اللہ نہ ہو، یعنی ایسی زینت اور بناؤ سنگھار

۱۱۔ وهو طيب معروف مركب يتخذ من الزعفران وغيره من أنواع الطيب وتغلب عليه الحمرة والصفرة
كذا في النهاية (ج ۲ ص ۱۲) مرتب

۱۲۔ قال السنوسي هو الوجه فوق الذقن إلى مآدون الأذن وقال الأبي العوارض الأسنان وأطلقت هنا
على الخدين مجازاً لأنها عليها فهو من مجاوز المجاورة أو من تسمية الشيء بما كان من سببه - كذا في تكملة
فتح الملهم (ج ۱ ص ۲۲۴) ۱۲ م

۱۳۔ أحدث المرأة على زينها تتحد فهي تحدد وحدت تحدد وتحد فهو حاد إذا حُرنت عليه ولبست
ثياب الحزن وتركت الزينة - النهاية (ج ۱ ص ۲۵۴) ۱۲ مرتب

۱۴۔ ظاہر ہے کہ جب نامحرم کے سامنے جانا ممنوع ہے تو نامحرم کے لئے زیب و زینت اختیار کرنا کیوں ممنوع
نہ ہوگا، نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "والمرأة إذا استعطرت فمرت بالمجلس فهي كذا وكذا يعني زانية"
سنن ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في كراهية خروج المرأة متعطرة، أبواب الاستئذان والآداب ۱۲ مرتب

۱۵۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں أن النبي صلى الله عليه وسلم لعن الواشيات (گودنے والیاں)
والمستوشيات (گودانے والیاں) والمتنقصات (چہرے سے بال نوچنے کا حکم دینے والیاں) مبتغيات للحسن
متغيرات خلق الله - ترمذی (ج ۲ ص ۱۱۱) باب ما جاء في الواسلة والمستوصلة الخ ۱۲ مرتب

نہ ہو جو اصل حلیہ بگاڑ کر رکھ دے (۳) تشبیہ بالکفار نہ ہو۔

مسألة الحداد | حدیث باب سے معلوم ہوا کہ شوہر کے سوا کسی کے لئے تین سے زائد سوگ منانا جائز نہیں البتہ بیوی شوہر کی موت پر چار مہینہ دس دن سوگ منائے گی، جو واجب ہے۔

پھر اس سوگ کے بارے میں اختلاف ہے :
امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ سوگ ہر معتدۃ الوفات پر واجب ہے خواہ صغیرہ ہو یا کبیرہ، مسلمہ ہو یا کتائبہ۔
امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک صغیرہ اور کتائبہ پر سوگ واجب نہیں، ابو ثور اور بعض مالکیہ کا بھی یہی مسلک ہے۔

۱۔ چنانچہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "لپس متامن تشبہ بغيرنا لا تشبہوا باليهود ولا بالنصارى الحديث اخرجہ الترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ما جاء في كراهية اشارة اليد في السلام ۱۲ مرتب

۲۔ چند شرائط اور بھی ہیں

- (۴) تشبیہ بالرجال نہ ہو، چنانچہ حضرت ابن عباسؓ کی روایت ہے "لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم المتشبهات بالرجال من النساء والمتشبهين بالنساء من الرجال - ترمذی (ج ۲ ص ۲۷۷) باب ما جاء في المتشبهات بالرجال الخ
- (۵) بے جا اسراف نہ ہو، ارشاد باری تعالیٰ ہے "وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ" سورۃ النعام، آیت (۱۳۱) پ،
- (۶) فخر و مبالغہات کے لئے نہ ہو، نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "مَنْ لَبَسَ ثَوْبَ شَهْرَةٍ (ثَوْبٌ تَكْبَرُ وَتَقَاخِرُ) فِي الدُّنْيَا أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ مَذَلَّةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثُمَّ أُلْهِبَ فِيهِ نَارًا - بروایۃ ابن عمر، سنن ابن ماجہ (ص ۵۷۲) کتاب اللباس، باب من لبس شهرة من الثياب -
- نیز آپؐ کا ارشاد ہے "كلوا واشربوا وصدقوا والبسوا ما لم يخالطه إسراف أو مخيلة -"
- حوالہ بالا باب البس ما شئت الخ -

(۷) حلال مال سے ہو، وهو ظاهر۔

- (۸) کسی اور جہت سے اس میں مافقت نہ ہو، مثلاً بجنے والا زیور نہ ہو کما فی روایۃ ابی داؤد (ج ۲ ص ۵۸۱) کتاب الخاتم، باب ما جاء في الجلاجل، اور مثلاً لوہے کا زیور نہ ہو - کما فی روایۃ بريدة للترمذی (ج ۱ ص ۲۴۸) أبواب اللباس، باب بلا ترجمة - ۱۲ مرتب عننا اللہ عنہ

۳۔ یہاں سے لیکر "قالت زينب وسمعت أُمّ سلمة تقول الخ" تک کی تشریح مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید
۴۔ دیکھئے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۸۴) نیز امام ابو حنیفہؒ کے نزدیک "امہ منکوحہ" پر بھی سوگ واجب نہیں جبکہ جمہور کے نزدیک واجب ہے، حوالہ مذکورہ ۱۲ مرتب

حدیث باب امام ابو حنیفہ کے مسلک کی دلیل ہے کہ اس میں "لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله" کے الفاظ سے بالغہ مؤمنہ کو خطاب کیا گیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ "احداد" "مرأة" پر واجب ہے نہ کہ صغیرہ پر، اور مؤمنہ پر واجب ہے نہ کہ کافرہ پر۔

البتہ حدیث باب "لا یحِلُّ لامرأة تؤمن بالله والیوم الآخر أن تحد علی میت فوق ثلاثة أيام إلی زوج أربعة أشهر وعشرا" سے جو وجوب احداد پر استدلال کیا گیا ہے اس پر یہ اشکال ہوتا ہے کہ اس حدیث میں استثناء عدم حل سے ہے جو محض حلت اور جواز پر دال ہے لہذا اس سے وجوب احداد پر کیسے استدلال کیا جاسکتا ہے؟

حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم میں فرماتے ہیں کہ شرار نے اس اشکال کے جو جوابات دیئے ہیں ان پر قلب مطمئن نہیں ہوتا اور احقر کے نزدیک اس کا بہتر جواب یہ ہے کہ اس مقام پر استثناء "اثبات حل" کے لئے ہے اور نفل کے دو معنی ہیں، ایک عدم حرمت جو ایک عام معنی ہیں جو وجوب کو بھی شامل ہیں، دوسرے عدم حرمت اور عدم وجوب جو ایک خاص معنی ہیں۔

اور حدیث باب میں دونوں معنی ممکن ہیں لیکن ہمارے نزدیک پہلے معنی جو وجوب کو بھی شامل ہیں متعدد دلائل کی بنا پر رائج ہیں۔

① مسلم میں یحییٰ بن سعید کے طریق سے حضرت حفصہ کی روایت میں استثناء زوج کے

لہ حضرت استاذ محترم دام اقبالہم تکلّم فتح الملہم (ج ۱ صفحہ ۲۲) میں فرماتے ہیں :

وزعم الحافظ فی الفتح (ج ۹ صفحہ ۲۸۶، باب تحد المتوفی عنها الخ۔ مرتب) أن استدلال الحنفیة بهذا استدلال بالمفهوم ولكنه لا یصح لكون المفهوم لا حجة فیہ عند الحنفیة وإثما حاصل دلیلنا أن هذا الحدیث مشتمل علی جزئین الأول حرمة الإحداد علی غیر الزوج فوق ثلاثة أيام، والثانی إيجاب الإحداد علی الزوج والخطاب فی كلا الأمرین من الحرمة والإيجاب إنما وقع للمرأة المؤمنة فأما الصغیرة والذمیة فقد سكّت الحدیث عن خطابهما فترجعان إلی أصلهما وهو عدم الحرمة وعدم الإيجاب فإن الأصل فی الأشياء الإباحة ولا سیما بغیر المكلفین فانما استثنی الحنفیة الصغیرة والذمیة من أحكام الحداد لانه لم یرد لهما حکم لانهم استدلو بال مفهوم، هذا ما ظهر لی والله سبحانه أعلم ۱۲ مرتب

لہ (ج ۱ صفحہ ۲۲) ۱۲ م

لہ (ج ۱ صفحہ ۲۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

بعدیہ الفاظ آئے ہیں ” فانہا تحد علیہ اربعۃ اشھر وعشرا “ یہ الفاظ اگرچہ اخبار کے ہیں لیکن اخبار بھی انشاء کے معنی میں ہو کر وجوب کا فائدہ دیتا ہے ۔

(۲) مسلم ہی میں حضرت حفصہؓ کی روایت ام عطیہ سے آئی ہے ” قالت کنا ننتھی ان نحد علی میت فوق ثلاث الا علی زوج اربعۃ اشھر وعشرا ولا نکتحل ولا نطیب ولا نلبس ثوبا مصبوغا وقد رخص للمرأة فی طهرها اذا اغتسلت احدانا من محيضها فی نبذۃ من قسط واطفار “ اس روایت میں رخصت تحریم کے مقابلہ میں ہے جس کا حاصل یہ کہ اکتحال وغیرہ ناجائز ہے اور ترک زینت واجب ہے ۔

(۳) مسلم ہی میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت میں متوفی عنہا زوجہا کے لئے اکتحال کی اجازت طلب کرنے اور آپ کے اجازت نہ دینے کا ذکر ہے جو احادیث کے وجوب پر دال ہے۔ مذکورہ بالا تمام تفصیل متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں تھی، جہاں تک مطلقہ کا تعلق ہے سورجیہ کے بارے میں تو ترک حد متفق علیہ ہے البتہ مبتوتہ یعنی مطلقہ بائنہ یا مغلظہ کے بارے میں اختلاف ہے :

امام ابو حنیفہؒ اور ان کے اصحاب کے نزدیک اس پر بھی حد واجب ہے، ابو ثورؒ، ابو عبیہؒ اور حکمؒ کا بھی یہی مسلک ہے ۔

جب کہ جمہور کے نزدیک اس پر سوگ واجب نہیں، اس لئے کہ شوہر نے اس کو طلاق دیکر وحشت زدہ کر دیا فلا تأسف علیہ ۔

لیکن حضرات احناف جو بائفرماتے ہیں کہ سوگ کا وجوب نعمت نکاح کے فوت ہونے پر ہے۔

قالت زینب وسمعت اُمی اُم سلمۃ تقول جاءت امرأتہ الى رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فقالت یا رسول اللہ ان ابنتی توفی عنہا زوجها وقد اشتکت عینہا اُفکحلہا ؟ فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم : لا ، مرتین أو ثلاث مرات ، کل ذلک یقول : لا ۔

۱۔ (ج ۱ ص ۴۸۸) باب وجوب الإحداد الخ ۱۲ م

۲۔ (ج ۱ ص ۴۸۸) ۱۲ م

۳۔ یہی روایت ترمذی کے زیر بحث باب کے آخر میں بھی آرہی ہے ۱۲ م

۴۔ مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے شرح نووی علی صحیح مسلم (ج ۱ ص ۴۸۶) اور ہدایہ مع فتح القدیر (ج ۲ ص ۱۶۱ و ۱۶۲) فصل قال علی المبتوتۃ والمتوفی عنہا زوجها الخ ۔ ۱۲ مرتب

حالتِ عذر میں معتدہ کے لئے | اس روایت سے استدلال کر کے ظاہر یہ کہتے ہیں کہ معتدہ
سرمہ وغیرہ لگانے کا حکم کے لئے سرمہ وغیرہ لگانا جائز نہیں اگرچہ آنکھوں میں کوئی
تکلیف ہی کیوں نہ ہو۔

جبکہ جمہور کے نزدیک بغیر عذر کے سرمہ لگانا اگرچہ جائز نہیں لیکن عذر کی صورت
میں رات کو سرمہ وغیرہ لگانے میں کوئی حرج نہیں،
حدیث باب کا جمہور یہ جواب دیتے ہیں کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو اس کا علم ہو گا کہ اس
عورت کا مرض اس درجہ کا نہیں جس میں سرمہ لگانا ضروری ہو اس لئے آپ نے اکتحال کی اجازت
نہ دی،

جہاں تک دن کا تعلق ہے امام ابو حنیفہؒ اور امام مالکؒ کے نزدیک عذر کی صورت میں
دن میں بھی سرمہ لگانے کی اجازت ہے جبکہ امام شافعیؒ دن میں باوجود عذر کے اجازت نہیں
دیتے،

امام شافعیؒ کا استدلال ام حکیم بنت اسید کی روایت سے ہے جو وہ اپنی والدہ سے
نقل کرتی ہیں " أن زوجہا توفی وکانت تشکی عینیہا فتکتحل بالجلاء قال أحمد
الصواب بکحل الجلاء فأرسلت مولاة لها إلى أم سلمة فسألتها عن کحل الجلاء فقالت
لا تکتحلی به إلا من أمر لابیة منه یشدد علیک تکتحلین باللیل وتمسحینہ
بالنهار ثم قالت عند ذلك أم سلمة دخل علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم
حين توفی أبو سلمة وقد جعلت علی عینئ صبراً فقال ما هذا؟ یا أم سلمة!
فقلت إنما هو صبرٌ یا رسول اللہ لیس فیہ طیبٌ قال إنہ یشب الوجه فلا
تجعلیه إلا باللیل وتنزهیه بالنهار، الحديث

۱۔ یہ بحث بھی مرتب کی تحریر کردہ ہے ۲۱۳

۲۔ أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۳۱) باب فيما تجتنب المعتدة في عدها ۱۲ م

۳۔ هو بالكسر والمد الإشدد وقيل هو بالفتح والمد والقصر ضرب من الكحل، النہایہ

(ج ۱ ص ۲۹) ۱۲ مرتب

۴۔ عصارة شجر مر ۱۲ م

عذر کی حالت میں دن میں سرمہ وغیرہ لگانے کے جواز پر احناف کی کوئی مضبوط دلیل
تلاش کے باوجود نہ مل سکی **واللہ اعلم**

ثم قال إنما هي أربعة أشهر وعشرا، وقد كانت إحداكن في الجاهلية
ترمي بالبعرة على رأس الحول -

زمانہ جاہلیت میں یہ دستور تھا کہ بیوہ ایک تنگ کمرہ میں بدترین کپڑے پہن کر سال بھر
مقید رہتی تھی اور اس عرصہ میں ہر طرح کی زینت سے احتراز کرتی تھی، سال بھر گزرنے کے بعد کوئی جانور
اس کے کمرے میں بھیجا جاتا جس سے پونچھ کر وہ اپنی شرمگاہ کو صاف کرتی، پھر کمرہ سے نکل کر اسے
میگنی دی جاتی جسے وہ اٹھا کر پھینکتی، یہ انقضاء عدت کی علامت ہوتی تھی **حدیث باب**
کے مذکورہ الفاظ میں اسی کی طرف اشارہ ہے -

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مقصود اس طرف اشارہ کرنا ہے کہ زمانہ جاہلیت میں
عدت کے زمانہ میں عورت سخت تکالیف برداشت کیا کرتی تھی، اسلام نے حدود سے متجاوز
تمام پابندیاں ختم کر دیں اس لئے اسلام کی مقرر کردہ معمولی پابندیوں کو جو بڑی حکمتوں پر مشتمل ہیں
بخوشی برداشت کرنا چاہئے **واللہ اعلم** -

باب ما جاء في كفارة الظهار

أُنبأنا أبو سلمة ومحمد بن عبد الرحمن بن ثوبان أن سلمان بن صخر الأنصاري

لہ مذکورہ بحث اور اس سے متعلقہ مذاہب و دلائل کے لئے دیکھیے شرح نووی علی مسلم (ج ۱ ص ۴۸۷)، وجوب
الإحداد، فتح القدير (ج ۲ ص ۱۶۱) فصل قال وعلى المبتوتة الخ، تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۲) ۱۲ مرتب
لہ نفع قوت المغتذى على جامع الترمذی (ج ۱ ص ۱۷۱) -

اس میگنی کے پھینکنے سے کیا مقصود ہوتا تھا اس میں مختلف اقوال ہیں :

(۱) إشارة إلى أنهار مت العدة رمى البعرة (كما بين في التقرير) -

(۲) إشارة إلى أن فعل الذى فعلته من التربص والصبر على البلاء الذى كانت فيه لما انقضى

كان عندها بمنزلة البعرة التى رمتها استحقاقا له وتعظيما لحق زوجها -

(۳) ترميها على سبيل التفاؤل بعدم عودها إلى مثل ذلك -

دیکھیے فتح الباری (ج ۹ ص ۲۹) قبیل باب الکحل للحادة ۱۲ مرتب

لہ الحدیث أخرجه أبو داود (ج ۱ ص ۲۰۲) باب الظهار وابن ماجه (ص ۱۲۹) باب الظهار بتغير ۱۲

أحد بن بياضة جعل امرأته عليه كظهر أمته حتى بمضي رمضان فلما مضى نصف من رمضان وقع عليها ليلاً فأتى رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أعتق رقبة قال لا أجدها قال فصم شهرين متتابعين، قال لا استطيع قال اطعم ستين مسكيناً، قال لا أجدها، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لفروة بن عمرو: أعطه ذلك العرق، وهو مكتل يأخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً إطعام ستين مسكيناً۔

اس روایت سے استدلال کر کے امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ جن ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلایا جائے گا ان میں سے ہر ایک کو ایک ”مد“ گندم دینا ہوگا، کیونکہ اس واقعہ میں آپؐ نے پندرہ صاع دینے کا حکم دیا اور ایک صاع میں چار ”مد“ ہوتے ہیں لہذا پندرہ صاع میں ساٹھ مد ہوئے اور ہر فقیر کے حصہ میں ایک مد آیا۔ اس کے برخلاف حنفیہ کے نزدیک ہر فقیر کو ایک صاع ”کھجور“ یا ”جو“ یا نصف صاع گندم دینا ہوگا کما فی صدقۃ الفطرؒ

حنفیہ کا استدلال سنن ابی داؤد میں سلمہ بن مخر کے طریق سے ابن العلاء البیاضی (جنہوں نے اپنی بیوی سے ظہار کیا تھا) کی روایت سے ہے، اس میں تصریح ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان سے فرمایا تھا ”فأطعم وسقاً من تمر بین ستین مسکیناً“ اور وسق ساٹھ صاع کا ہوتا ہے، اس طرح ہر مسکین کے حصہ میں ایک صاع آیا۔ جہاں تک حدیث باب کا تعلق ہے اس کی توجیہ یہ ہے کہ اصل حکم تو وسق ہی کا تھا، کما فی روایۃ ابی داؤد اس لئے آپؐ نے شروع میں ”أطعم ستین مسکیناً“ فرما کر اسی کا حکم دیا، لیکن بعد لے المد بالضم وھو رطل وثلث بالعراق عند الشافعی وأهل الحجاز وھو رطلان عند أبي حنيفة وأهل

العراق۔ النہایۃ (ج ۳ ص ۳۸۷) ۱۲ مرتب

۱۷ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھئے المغنی (ج ۳ ص ۳۶۹ و ۳۷۰) مسألتہ قال لكل مسکین مد من بر أو نصف صاع من تمر أو شعیر۔

اس مقام پر المغنی میں امام مالک کا مذہب اس طرح بیان کیا گیا ”لکل مسکین مدان من جمیع الاغنیاء

۱۲ مرتب

۱۷ (ج ۱ ص ۱۷) باب فی الظہار۔ ۱۲ م

۱۷ النہایۃ (ج ۵ ص ۱۸۵) ۱۲ م

میں جب انھوں نے "لا اجد" کہہ کر اپنی عدم استطاعت ظاہر کی تو آپ نے جو کچھ موجود تھا ان کو دیدیا، گویا پندرہ صاع کا کافی ہو جانا ان کی خصوصیت تھی۔

یہ بھی ممکن ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو "مرة بعد مرة" چار مرتبہ یہ مکتل بھر کر عطا فرمایا ہو اور اس طرح ساٹھ صاع کی مقدار پوری ہو گئی ہو، اس کی تائید اس سے بھی ہوتی ہے کہ طحاوی کی روایت میں ہے "أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعطاه مکتلین، فی کل منها خمسة عشر صاعاً" اس روایت سے دعویٰ پوری طرح تو ثابت نہیں ہوتا، البتہ اتنا ضرور معلوم ہوتا ہے کہ ایک مکتل پر اکتفا نہیں کیا گیا، عین ممکن ہے کہ مکتلین کے بعد دو مکتل اور بھی دیئے گئے ہوں جن کا راوی کو علم نہ ہو سکا ہو۔

نیز علامہ خطابیؒ معالم السنن میں فرماتے ہیں کہ سلمہ بن صححر کی روایت (جس میں ایک وسق یعنی ساٹھ صاع کا ذکر ہے) احوط ہے اور پندرہ صاع والی روایت میں یہ بھی امکان ہے کہ غلہ کی جو مقدار مہیا ہوئی وہ وقتی طور پر تصدق کے لئے دیدی گئی ہو اور بقیہ مقدار کو دین کے طور پر واجب فی الذمہ سمجھا گیا ہو کہ گنجائش ہونے پر دیدی جائے گی، اس صورت میں ظاہر ہے کہ پندرہ صاع پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

اس کے علاوہ حدیث باب میں "عرق" کا لفظ آیا ہے جو زنبیل کے لئے مستعمل ہوتا ہے، اس کی گنجائش کے بارے میں رواۃ کا اختلاف ہے، حدیث باب میں اگرچہ راوی نے اس کی تشریح "مکتل یاخذ خمسة عشر صاعاً أو ستة عشر صاعاً" کے ساتھ کی ہے لیکن ابوداؤد کی ایک روایت میں اس کی تشریح "مکتل یسع ثلاثین صاعاً" کے ساتھ آئی ہے اور سنن ابی داؤد ہی کی ایک اور روایت میں اس کی مقدار "ستون صاعاً" بیان کی گئی ہے، یہ آخری روایت حنفیہ کے مسلک کے مطابق ہے، اس کو اس لحاظ سے بھی ترجیح حاصل ہے کہ حنفیہ کی مستدل وسق (ساٹھ صاع) والی روایت اس کی مؤید ہے۔ واللہ اعلم

۱۔ یہ روایت تلاش کے باوجود طحاوی یا کسی اور کتاب حدیث میں نہ مل سکی ۱۲ مرتب

۲۔ بہامش مختصر سنن ابی داؤد للمنذری (ج ۳ ص ۱۷۱) باب الظہار، ۱۲ م

۳۔ وکے سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۰۲) باب الظہار ۱۲ م

باب ماجاء فی الإیلاء

ایلاء لغت میں حلف کو کہتے ہیں، کہا جاتا ہے آلۃ یولی ایلاء و آلۃ، حلف اٹھانا، شریعت کی اصطلاح میں ”منع النفس عن قربان المنکوحۃ أربعة أشهر فصاعداً منعاً مؤكداً باليمين“ کو کہا جاتا ہے۔

عن عائشةؓ قالت آلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من نسائه وحرم فجعل الحرام حلالاً وجعل فی اليمين عقارة۔

یہ ایلاء ایلاء اصطلاحی نہ تھا اس لئے کہ چار ماہ سے کم مدت کے لئے تھا، چنانچہ بخاری شریف میں حضرت ام سلمہؓ کی روایت آئی ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم آلی من نسائه شهراً“

حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی روایت میں آیا ہے ”أن النبی صلی اللہ علیہ وسلم طلق نساء“ أخرجه ابن مردويه بظاہر اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی تھی لیکن راجح یہ ہے کہ آپؐ نے محض ایک ماہ کے لئے علیحدگی اختیار فرمائی تھی، جیسا کہ حدیث باب اسی پر دال ہے، جہاں تک حضرت ابن عمرؓ کی مذکورہ روایت کا تعلق ہے اول تو اس کی صحیح معلوم نہیں، دوسرے اگر وہ روایت سنداً صحیح بھی ہو تب بھی حضرت ابن عمرؓ کا بیان اس شہرت پر مبنی ہو سکتا ہے جو لوگوں میں عام ہو گئی تھی کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، غالب یہ ہے کہ منافقین نے یہ مشہور کر دیا تھا کہ آپؐ نے اپنی ازواج مطہرات کو طلاق دیدی ہے، اور ان کے واسطے سے بعض مسلمانوں میں بھی یہ بات پھیل گئی ورنہ حقیقت وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے۔

۱۔ عنایہ بہامش فتح القدیر (ج ۳ ص ۴) باب الإیلاء ۱۲ م

۲۔ لم یخرجہ أحد من أصحاب الكتب الستة سوى الترمذی قالہ الشیخ محمد فواد عبدالباقی

رحمہ اللہ، جامع الترمذی (ج ۳ ص ۵۴) رقم ۱۲۰۱ ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۱ ص ۲۵۶) کتاب الصوم، باب قول النبی صلی اللہ علیہ وسلم إذا رأیتم الحلال فصوموا ۱۲ م

۴۔ دیکھئے تملک فتح الملہم (ج ۱ ص ۱۸۸) باب بیان أن تخیرہ امرأۃ لا یكون طلاقاً الا بالنیۃ۔ ۱۲ مرتب

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی ناراضگی اور ازواجِ مطہرات سے ایلاہ فرمانے کی متعدد وجوہات تھیں۔

اولاً "واقعہ غسل" ثانیاً "واقعہ مار پیٹ" اگر وہ درست ہو، جن کے نتیجے میں آیت **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ تَبْتَغِي مَرْضَاةَ أَزْوَاجِكَ وَ اللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ** نازل ہوئی، ان کے بعد تیسرا واقعہ ازواجِ مطہرات کی جانب سے نفقہ میں اضافہ کے مطالبہ کی صورت میں پیش آیا، اس قسم کی وجوہات کی بنا پر آپ نے ایک ماہ کے لئے اپنی ازواجِ مطہرات سے علیحدگی اختیار فرمائی، ایک ماہ پورا ہونے پر آیت **تَحْيِيرُ** نازل ہوئی **يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ إِنْ كُنْتُمْ تُرِيدُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا الْآيَةُ**۔

۱۔ عن عائشة قالت كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش ويمكث عندها فواطئت أنا وخفصة عن أيتنا دخل عليها فلتقل له أكلت المغاير (واحدة مغفور شئ ينزحه شجر العرفط حلوكا لناطف - نهاية (ج ۳ ص ۳۴۴) إني أجدمنك ريح مغاير قال لا ولكن كنت أشرب عسلاً عند زينب ابنة جحش فلن أعود له وقد حلفت لا تخبري بذلك أحداً - كذا في البخاري (ج ۲ ص ۴۹) كتاب التفسير، باب تبتغي مرضاة أزواجك الخ ۱۲ مرتب

۲۔ وأخرج الطبرانی في عشرة النساء وابن مردويه عن طريق أبي بكر بن عبد الرحمن عن أبي سلمة عن أبي هريرة قال دخل رسول الله صلى الله عليه وسلم بمارية بيت حفصة فغضت فوجدتها معه فقالت يا رسول الله في بيتي تفعل هذا معي دون نساءك فذكر نحوه (أبي حلف رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يقرب أمته وقال هي على حرام فنزلت الكفارة ليمينه) فتح الباری (ج ۸ ص ۶۵) باب يأتها النبي لم تحرم ما أحل الله لك الآية ۱۲ مرتب عن

۳۔ سورة تحریم آیت (۱) پ ۱۳ م

۴۔ اس واقعہ کی تفصیل حضرت جابر بن عبد اللہ کی روایت میں آئی ہے، دیکھئے صحیح مسلم (ج ۱ ص ۲۸) کتاب الطلاق، باب بیان أن تخير المرأة لا يكون طلاقاً إلا بالنية ۱۲ مرتب

۵۔ سورة احزاب آیت (۲۸) پ ۱۲ م

۶۔ واقعہ تخیر سے متعلق مختلف تفصیلات کے لئے دیکھئے تكملة فتح الملهم (ج ۱ ص ۱۶۹ تا ۱۹۵) باب بیان أن تخير المرأة الخ ۱۲ م

۷۔ شروع باب یہاں تک کی شرح مرتب کا اضافہ ہے، ۱۲ مرتب

ایلاء کرنے والے کو اختیار ہے چاہے تو چار ماہ سے قبل رجوع کر کے حلف کو توڑ دے اور کفارہ یمین ادا کرے اور چاہے تو چار ماہ کی مدت گزر جانے دے، پھر احناف کے نزدیک چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی اور تفریق کے لئے قضاء قاضی کی حاجت نہ ہوگی، جبکہ ائمہ ثلاثہ کے نزدیک چار ماہ گزرنے پر خود بخود طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ مدت پوری ہونے پر قاضی زوج کو بلا کر رجوع کا حکم دیگا اگر اس نے رجوع کر لیا تو ٹھیک ورنہ اس کو طلاق دینے کا حکم دے گا۔

ائمہ ثلاثہ کا استدلال آیت قرآنی "لِّلَّذِیْنَ یُؤْلَوْنَ مِنْ ذِسَائِهِمْ تَرْبُصُ اَرْبَعَةٍ اَشْهُرٍ فَاِنْ فَاَوْا فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ وَاِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَاِنَّ اللّٰهَ سَمِیْعٌ عَلِیْمٌ" سے ہے کہ اس میں چار مہینے گزرنے کے بعد عزم طلاق کا ذکر کیا گیا ہے جو اس بات کی دلیل ہے کہ محض مضی مدت سے طلاق واقع نہیں ہوتی بلکہ عزم طلاق ضروری ہے۔

حنفیہ کی دلیل حضرت عمر، حضرت عثمان، حضرت علی، حضرت عبداللہ بن مسعود، حضرت عبداللہ بن عباس اور حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہم کے آثار ہیں جو اس بات پر متفق ہیں کہ چار ماہ گزرنے سے خود بخود طلاق بائن واقع ہو جائے گی۔ جہاں تک آیت قرآنی سے استدلال کا تعلق ہے اس کی تفسیر حضرت عبداللہ بن عباسؓ سے یہ منقول ہے "انقضاء الاربعة عزیمة الطلاق والغیء الجماع" واللہ اعلم۔

۱۔ مذاہب کی مذکورہ تفصیل کے لئے دیکھیے المغنی (ج ۲، ص ۳۱۸ و ۳۱۹) ان مضت اربعة اشهر ورافقه ۲۱۲

۲۔ سورہ بقرہ آیت ۲۲۶ و ۲۲۷ پ ۱۲ م

۳۔ چنانچہ حضرت عثمانؓ اور زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں "اذا مضت اربعة اشهر فہی واحدة وہی اُحوت بنفسها تعتد عدة المطلقة"

یہی مضمون حضرت علیؓ حضرت ابن مسعودؓ اور حضرت ابن عباسؓ سے بھی مروی ہے، حضرات تابعین رحمہم اللہ

کے آثار ان کے علاوہ ہیں۔ دیکھیے مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۵۳ تا ۵۴) کتاب الطلاق باب انقضاء الأربعة۔

رقم ۱۱۶۳۸ - ۱۱۶۴۳ - اور ۱۱۶۴۵۔

نیز مؤطا امام محمد (ص ۲۶۳) باب الایلاء میں حضرت عمر بن الخطابؓ کا اثر ہے "اذا آلی الرجل من

امراتہ فمضت اربعة اشهر قبل أن یفیء فقد بانت بتطلیقة بائنة اخر" ۱۲ مرتب عنی عنہ

۱۳۔ مصنف عبدالرزاق (ج ۶ ص ۵۴، رقم ۱۱۶۴۰) ۱۲ مرتب

باب ماجاء فی اللعان

عن ابن عمرؓ قال لا عن رجل امرأته و فرق النبي صلى الله عليه وسلم بينهما
والحق الولد بالأم۔ لعان کا معاملہ ایلاہ کے برعکس ہے کہ ایلاہ میں عند الاحناف نفس
موت کے گزرنے سے طلاق ہو جاتی ہے اور تفریق قاضی کی حاجت نہیں ہوتی جبکہ لعان میں احناف
کے نزدیک نفس لعان سے فرقت واقع نہیں ہوتی بلکہ قاضی کا تفریق کرنا ضروری ہے،
جبکہ ائمہ ثلاثہ ایلاہ میں تو تفریق قاضی کے قائل تھے لیکن لعان میں فرقت کے لئے قضاء
قاضی کی ضرورت نہیں سمجھتے اور فرقت کے لئے محض لعان کو کافی قرار دیتے ہیں، بلکہ امام شافعیؒ
کا مذہب یہ ہے کہ محض مرد کے لعان سے فرقت واقع ہو جاتی ہے اگرچہ ابھی تک عورت نے لعان
نہ کیا ہو۔ ”لأنها فرقة حاصلة بالقول فتحصل بقول الزوج وحده كالطلاق“

لہ لعان لغت میں دھتکارنے اور دور کرنے کے معنی میں آتا ہے اور احناف کے نزدیک اصطلاح شرع میں
”شہادات مؤکدات بالایمان مقرونۃ باللعن قائمۃ مقام حد القذف فی حقہ ومقام حد الزنا فی حقہا“
کو کہا جاتا ہے۔

جبکہ شوافع کے نزدیک لعان نام ہے ”ایمان مؤکدات بالشہادات الخ“ کا۔

چونکہ احناف کے نزدیک لعان کی حقیقت ”شہادات مؤکدات بالایمان“ ہے اس لئے ان کے نزدیک
لعان کے لئے زوجین کا اہل شہادت ہونا ضروری ہے اور شوافع کے نزدیک چونکہ اس کی حقیقت ”ایمان مؤکدات
بالشہادات“ اس لئے ان کے نزدیک لعان کے لئے اہلیت یمین کافی ہے واللہ اعلم۔ دیکھئے ہدایہ مع ماشیہ
(ج ۲ ص ۲۱۶ و ۲۱۷) باب اللعان ۱۲ مرتب عافہ اللہ

۲۱ الحدیث أخرجه البخاری (ج ۲ ص ۸۱) باب يلحق الولد بالملاعة، کتاب الطلاق و سلم (ج ۱ ص ۴۹) کتاب اللعان ۲۱۲
۲۳ مذکورہ تفصیل المعنی (ج ۱ ص ۳۳ و ۳۴، کتاب اللعان) سے ماخوذ ہے،

علامہ ابن قدامہ امام شافعیؒ کے قول کے بارے میں فرماتے ہیں ”ولا نعلم أحداً وافق الشافعي على هذا القول“
نیز فرماتے ہیں ”وحكى عن البتّي أنه لا يتعلق باللعان فرقة“ لما روى أن العجلائي لما لعن امرأته طلقها ثلاثاً
فأنفذه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولو وقعت الفرقة لما نفذ طلاقه“ پھر امام شافعیؒ اور بتیؒ کا رد کرتے
ہوئے فرماتے ہیں ”وكلا القولين لا يصح لأن النبي صلى الله عليه وسلم فرق بين المتلاعنين
وقال سهل فكانت سنة لمن كان بعدهما أن يفرق بين المتلاعنين وقال عمر المتلاعنان يفرق
بينهما ثم لا يجتمعان أبداً۔ ۱۲ رشيد اشراف عفا الله عنه

زیر بحث باب کی دونوں روایتیں حنفیہ کی دلیل ہیں جن میں ”ثم فرق بینہما“ اور ”وفرق النبی صلی اللہ علیہ وسلم بینہما“ کے الفاظ آئے ہیں۔

لعان سے ثابت شدہ | لعان سے متعلق ایک دوسری بحث بھی ہے کہ لعان کے نتیجہ حرمت کی حیثیت میں ثابت شدہ حرمت کی کیا حیثیت ہے؟

حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ فرقت لعان طلاقِ بائن کے درجہ میں ہے۔ البتہ جب تک لعان برقرار ہو اس وقت تک دوبارہ نکاح بھی درست نہیں لیکن اگر زوج نے زنا کا الزام لگانے میں اپنے آپ کو جھٹلادیا اور اس پر حدِ قذف جاری ہوگئی یا عورت نے شوہر کے الزام کو درست قرار دیکر اپنی تکذیب کر دی تو اب ان کے لئے دوبارہ نکاح کرنا جائز ہو گیا۔

جبکہ امام ابو یوسفؒ، امام زفرؒ اور حسن بن زیادؒ فرماتے ہیں کہ لعان بغیر طلاق کے فرقت ہے اور اس فرقت سے ثابت ہونے والی حرمت دائمی اور ابدی ہے جیسے حرمتِ رضاع اور حرمتِ مصاہرت۔

ان حضرات کا استدلال سنن دارقطنی میں حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی مرفوع روایت سے ہے ”المتلاعنان إذا فترقا لا یجتمعان أبداً“

جبکہ حضرات طرفین فرماتے ہیں کہ عویمر عجلانی کے واقعہ لعان میں آیا ہے ”فلما فرعنا من تلا عنہما قال عویمر کذبت علیہا یا رسول اللہ! إن أمسکتہا فطلقہا ثلاثا قبل أن یأمرہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قال ابن شہاب فکانت سنۃ المتلاعنین۔“

۱۔ یہ بحث ”مرتب“ کا اضافہ ہے ۱۲ م

۲۔ یہ صورت بدائع الصنائع سے ماخوذ ہے جبکہ فتح القدیر (ج ۳ من۱۲، باب اللعان) میں اس کی مختلف صورتیں آئی ہیں جن کا حاصل یہ ہے کہ اگر زوج نے لعان اور تفریق کے بعد اپنے آپ کو جھٹلایا تو اس کے لئے دوبارہ اس عورت سے نکاح جائز ہے حدِ قذف لگی ہو یا نہ لگی ہو، اور اگر زوج نے اپنی تکذیب لعان کے بعد قبل التفریق کی تو عورت اس کے لئے بغیر تجدید نکاح کے حلال ہے۔ انظر فتح القدیر لمزید التفصیل ۱۲ مرتب

۳۔ (ج ۳ ص ۲۶، رقم ۱۱۶) باب المہر۔ نیز سنن ابی داؤد (ج ۱ ص ۳۱) باب فی اللعان میں حضرت ہبل بن سعدؒ فرماتے ہیں ”فمعتت السنۃ بعد فی المتلاعنین أن یفرقا بینہما ثم لا یجتمعان أبداً“ ۱۲ مرتب

۴۔ صحیح بخاری (ج ۲ ص ۸) باب اللعان ۱۲ م

آپ صلی اللہ علیہ وسلم کا طلاق دینے پر سکوت فرمانا، طلاق کو نافذ قرار دینا ہے، لہذا املا عن کے حق میں اصل تو یہ ہے کہ وہ خود طلاق دیدے، اگر وہ طلاق دینے سے باز رہے تو قاضی اس کا نائب بن کر تفریق کر دے گا، جو طلاق کے حکم میں ہوگی کما فی العین۔
اس کے علاوہ اس فرقت کا سبب چونکہ فعل زوج ہے اس لئے یہ طلاق کے حکم میں ہوگی،
”لأن سبب هذه الفقرة قذف الزوج لأنه يوجب اللعان واللعان يوجب التفريق والتفريق يوجب الفقرة فكانت الفقرة بهذه الوسائط مضافة إلى القذف السابق، وكل فقرة تكون من الزوج أو يكون فعل الزوج سببها تكون طلاقاً كما في العین والخلع والإيلاء“

جہاں تک امام ابو یوسف کی استدلال روایت کا تعلق ہے اس کا جواب یہ ہے کہ اس کے معنی حقیقی تو یقیناً مراد نہیں اس لئے کہ ”متلاعنین“ حقیقت میں زوجین کو اس وقت تک کہا جائے گا جب تک لعان کی کارروائی ہو رہی ہو، جب وہ دونوں لعان سے فارغ ہو گئے تو حقیقی معنی کے اعتبار سے متلاعنین نہ رہے، ظاہر ہے کہ یہ مطلب مراد نہیں لیا جاسکتا اس لئے کہ لعان سے قبل فرقت ثابت نہیں ہوتی اور لعان سے فارغ ہونے کے بعد وہ متلاعنین نہیں رہتے، اس لئے ”المتلاعنان إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً“ کا مطلب یہ ہوگا کہ جب تک وہ صفت لعان کے ساتھ متصف ہوں ان میں اجتماع نہیں ہو سکتا لیکن جب زوج نے اپنی تکذیب کر دی تو قذف زوج جو سبب لعان تھا باقی نہ رہا لہذا وہ حکماً بھی متلاعنین نہ رہے، اور جب لعان نہ رہا تو حرمت اجتماع بھی ختم ہو گئی اس لئے کہ وہ متلاعنین کے ساتھ خاص تھی، واللہ أعلم بالصواب والیہ المرجع والمآب۔

هذا آخر ما أردنا إيراده من شرح أبواب الطلاق واللعان، وبه ينتهي الجزء الثالث من كتاب ”دوس توہذی“، فله الحمد أولاً وآخرًا۔

وذلك بيوم الجمعة المبارك التاسع والعشرين من ذي الحجة سنة إحدى عشرة و أربع مائة بعد الألف من الهجرة النبوية على صاحبها ألف صلوة وتحية - ۲۹/ ۱۲/ ۱۴۱۱ھ - بعد ما طرأت عوارض و فترات طويلة أثناء الترتيب والتحقيق، واللہ أسأل أن يوفقني لإكمال شرح بقية أبواب الكتاب بالعافية والسهولة -

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات وعلى رسوله أفضل الصلوات والتسليمات وعلى أصحابه الطيبين وأزواجه الطاهرات
وبليته انشاء الله تعالى - الجزء الرابع - أوله أبواب اليسوع۔

رشید اشرف السیفی عفا اللہ عنہ

خویدم الطلبة بدار العلوم کراچی ۱۴ باکث

لہ یہ آخری بحث تخیروا اضافہ کے ساتھ بدائع الصنائع (ج ۳ ص ۲۴۵ و ۲۴۶) بکتاب اللعان فصل وأما حکم اللعان الخ سے ماخوذ ہے اور مرتب کی تحریر کردہ ہے ۱۲ رشید اشرف عفا اللہ عنہ۔ و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین۔

المِفْطَرُ فِي مَجَالِ التَّحْقِيقِ

(الشيخ المفتي محمد رفيع العثماني)
رئيس جامعة دارالعلوم كراتشي

تصانیف حضرت مولانا مفتی محمد رفیع عثمانی صاحب

اللہ کا ذکر

احکامِ زکوٰۃ

جہادِ شیعہ اور
ہماری ذمہ داریاں

جنت کا آسان راستہ

ربانے کا شوق

حیاتِ مفتی اعظم

دینی عجمتیں
اور موجودہ سیاست

درسِ مسلم شریف

علمِ الصبیغہ
مع اردو شریعت

علاماتِ قیامت
اور نزولِ مسیح

مفسرین
اجماع کا مقام

کتابتِ حدیث
عہدِ رسالتؐ و عہدِ نبوتؐ

میر مرشد عثمانی
رحمۃ اللہ علیہ

یورپ کے
تین معاشی نظام

یہ سیر کیسے کرنا ہے